ИСТОРІЯ МАТЕРІАЛИЗМА

и

КРИТИКА ЕГО ЗНАЧЕНІЯ ВЪ НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ.

Фр. Альб. ЛАНГЕ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ 3-ГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ

Н. Н. СТРАХОВА.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ

ИСТОРІЯ МАТЕРІАЛИЗМА ДО КАНТА.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Л. Ф. Пантелѣева.
1881.



Типографія В. Θ. Демакова. Новый пер., д. № 7.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

ТОМЪ I.

СТРАН.

Краткія біографическія свѣдѣнія объ авторѣ VII
Предисловіе ко второму изданію XI

Исторія матеріализма до Канта.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ. МАТЕРІАЛИЗМЪ ВЪ ДРЕВНОСТИ.

I. Періодъ древней атомистики, въ особенности Демокритъ. 1

Матеріализмъ принадлежитъ къ древнѣйшимъ попыткамъ философскаго міровоззрѣнія. Борьба между философіей и религіей—2. Доказательства этой борьбы въ древней Греціи—3. Возникновеніе философіи. Вліяніе математики и естествознанія—6. Сношенія съ востокомъ. Торговля.—7. Преобладаніе дедукціи—8. Строгое проведеніе матеріализма въ атомистикѣ—10. *Демокритъ*; его жизнь и его личность—11—14. Его ученіе—15 и слѣд. Вѣчность матеріи—15. Необходимость—16—17. Атомы и пустое пространство—18. Образованіе міра—19. Свойство вещей и атомовъ—21. Душа—23. Этика—25. *Эмпедоклъ* и происхожденіе цѣлесообразнаго—27.

II. Сенсуализмъ софистовъ и этическій матеріализмъ Аристиппа. 29

Сенсуализмъ и матеріализмъ—26. Софисты, въ особенности *Протагоръ*—30. *Аристиппъ*—35. Отношеніе между теоретическимъ и практическимъ матеріализмомъ—37. Разложеніе эллинской культуры подъ вліяніемъ матеріализма и сенсуализма—39.

III. Реакція противъ матеріализма и сенсуализма. Сократъ, Платонъ, Аристотель 41

Несомнѣнный регрессъ и сомнительный прогрессъ аѳинской школы сравнительно съ матеріализмомъ—42. Шагъ отъ частнаго ко всеобщему и его приготовленіе софистами—43. О причинахъ, по которымъ развитіе идетъ путемъ противоположностей и связь прогресса съ реакціонными элементами—45. Положеніе Аѳинъ—46. *Сократъ* какъ рели-

Стр.

гіозный реформаторъ—48. Содержаніе и направленіе его философіи—51. *Платонъ*; его умственный складъ и ходъ его образованія—56. Его понятіе объ общемъ—59. Идеи и миѳы служатъ идеализму—61. *Аристотель*; онъ вовсе не эмпирикъ а систематикъ—63. Его телеологія—66. Его ученіе о субстанціи; слово и сущность—68. Методъ—70. Критика аристотелевской философіи—71.

IV. Матеріализмъ въ Греціи и Римѣ послѣ Аристотеля. Эпикуръ 73

Смѣна силы и упадка греческаго матеріализма—70. Характеръ послѣ аристотелевскаго матеріализма. Преобладаніе эпической цѣли—73. Матеріализмъ *стоиковъ*—75. *Эпикуръ*; его жизнь и его личность—78. Почитаніе имъ боговъ—79. Освобожденіе отъ суевѣрія и страха смерти—80. Ученіе объ удовольствіи—80. Физика—81. Логика и теорія познанія—84. Эпикуръ какъ писатель—87. Переходъ отъ владычества философіи къ преобладанію положительныхъ наукъ. Александрія—88 Участіе матеріализма въ плодахъ греческаго изслѣдованія—93.

V. Дидактическая поэма Тита Лукреція о природѣ. 98

Римъ и матеріализмъ - 99. *Лукрецій*; его характеръ и его тенденціи—100. Содержаніе первой книги: религія какъ источникъ зла—101. Ничто не можетъ произойти изъ ничего и ничто не можетъ быть уничтожено—103. Пустое пространство и атомы—104. Похвала Эмпедоклу—105. Безконечность міра. Понятіе о тяжести—106. Цѣлесообразность есть лишь частный случай изъ всѣхъ возможныхъ комбинацій—107. Содержаніе второй книги: атомы и ихъ движеніе—109. Происхожденіе ощущенія—112. Безконечное число возникающихъ и разрушающихся міровъ—113. Содержаніе третьей книги: душа—113. Неосновательность боязни смерти—115. Содержаніе четвертой книги: спеціальная антропологія—116. Содержаніе пятой книги: космогонія—111. Методъ возможности въ объясненіи природы—118. Развитіе человѣческаго рода; происхожденіе языка, искусствъ, государствъ, религіи—119—121. Содержаніе шестой книги: метеорологическія явленія, болѣзни, Авернскія мѣста—121. Объясненіе дѣйствій магнита—122.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ. ПЕРЕХОДНОЕ ВРЕМЯ.

I. Монотеистическія религіи въ ихъ отношеніи къ матеріализму. 125

Паденіе древней культуры—125. Вліяніе рабства, смѣшеніе религій, полуобразованіе—128. Невѣріе и суевѣріе; матеріализмъ жизни; расположеніе пороковъ и религій—129. Христіанство—132. Общая черта монотеистическихъ религій—135. Моисеевское ученіе о твореніи—137. Чисто духовное пониманіе Бога - 137. Сильная враждебность хри-

Стр.

стіанства къ матеріализму—138. Болѣе благопріятное для матеріализма отношеніе магометанства—139. Аверроизмъ; заслуги арабовъ въ естественныхъ наукахъ; свободомысліе и терпимость—139—145. Вліяніе магометанства на эстетическое разсматриваніе природы—146.

II. Схоластика и господство аристотелевскаго пониманія о веществѣ и формѣ 147

Аристотелевское смѣшиваніе слова съ вещью какъ основаніе схоластической философіи—148. Платоновское пониманіе понятій о родѣ и видѣ—149. Основныя понятія аристотелевской метафизики—150. Критика аристотелевскаго понятія о возможномъ—153. Критика понятія о субстанціи—156. Матерія—158. Преобразованіе этого понятія въ новое время—158. Вліяніе аристотелевскихъ понятій на ученіе о душѣ—159. Вопросъ объ универсаліяхъ; номиналисты и реалисты—163. Вліяніе аверроизма—165; и византійской логики—165. Номинализмъ какъ предшественникъ эмпиризма—166.

III. Возвращеніе матеріалистическихъ воззрѣній съ возрожденіемъ наукъ 169

Схоластика какъ объединяющая связь европейской культуры—169. Движеніе возрожденія закончилось реформою философіи—170 Ученіе о двоякой истинѣ—171. Аверроизмъ въ Падуѣ—172. *Петръ Помпонацій* - 173. *Николай Аутрикурійскій*—177. *Лаврентій Валла*—177. *Меланхтонъ* и разные психологи вѣка реформаціи—178. *Коперникъ*—180. *Джіордано Бруно*—182. *Бэконъ*—185. *Декартъ*—190. Душа по Бэкону и Декарту—192. Вліяніе психологіи животныхъ—192. Система Декарта и ея дѣйствительные взгляды—194.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ. МАТЕРІАЛИЗМЪ СЕМНАДЦАТАГО СТОЛѢТІЯ.

I. Гассенди 197

Гассенди какъ возобновитель эпикуреизма - 197. Выборъ этой системы опредѣлялся потребностями времени и особенно точкою зрѣнія естествознанія—198. Сдѣлка съ теологіей—200. Юность Гассенди; exercitationes paradoxicae 201. Его характеръ—203. Полемика съ Декартомъ—203. Ученіе Гассенди—206—210. Его смерть; его значеніе въ реформѣ физики и натурфилософіи—211.

II. Гоббсъ. 211

Ходъ образованія Гоббса—212. Его работа и впечатлѣнія во время пребыванія во Франціи—213. Опредѣленіе философіи—215. Методъ; приближеніе къ Декарту, а не къ Бэкону; признаніе новыхъ великихъ открытій — 216. Нападки на теологію—218. Политическая система Гоббса—219. Опредѣленіе религіи—222. Чудеса—223. Основныя физи-

Стр.

ческія понятія—224. Относительность понятій—225. Ученіе объ ощущеніи—226. Міровое цѣлое и тѣлесность Бога—227.

III. Вліяніе матеріализма въ Англіи 228

Связь между матеріализмомъ XVII и XVIII столѣтій—229. Состояніе Англіи благопріятствовавшее распространенію матеріализма—229. Соединеніе естественнонаучнаго матеріализма съ религіозною вѣрою; *Бойль* и *Ньютонъ*—234. Личность Бойля и его характеръ—236. Его пристрастіе къ эксперименту—237. Приверженецъ механическаго міровоззрѣнія—238. Характеръ Ньютона и обстоятельства его жизни—241 Сужденіе о сущности Ньютоновскаго открытія: онъ раздѣляетъ всеобщее предположеніе о физической причинѣ тяжести—242; мысль, что этотъ гипотетическій агентъ опредѣляетъ и движенія небесныхъ тѣлъ, представлялась сама собою и была подготовлена—245; перенесеніе общаго дѣйствія въ отдѣльныя частички было выводомъ атомизма—245; предположеніе невѣсомой матеріи производящей своимъ ударомъ тяготѣніе было подготовлено Гоббсомъ въ его ученіи объ относительности понятія объ атомѣ—245; Ньютонъ рѣшительно заявляетъ себя противъ господствующаго теперь пониманія его ученія—246; онъ отдѣляетъ математическую сторону дѣла отъ физической—247; изъ тріумфа чисто математическаго изслѣдованія выросла новая физика—148. Вліяніе политическаго характера времени на слѣдствія системы—250. *Д. Локкъ*; его жизнь и ходъ образованія—250. Его сочиненіе о человѣческомъ познаніи—252; другія сочиненія—255. *Д. Толандъ*; его идея о философскомъ культѣ—256; его сочиненіе «Движеніе какъ существенное свойство матеріи»—258·

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ. МАТЕРІАЛИЗМЪ ВОСЕМНАДЦАТАГО СТОЛѢТІЯ.

I. Вліяніе англійскаго матеріализма на Францію и Германію 261

Англія классическая страна матеріализма и смѣшенія религіозной вѣры съ матеріализмомъ—261. Англійскіе матеріалисты XVIII вѣка: *Гертли*—262; *Пристлей*—264. Скептицизмъ во Франціи—266; *Ла-Моттъ*—266; *Пьерръ Бэль*—267. Начало духовнаго общенія между Англіей и Франціей—168. *Вольтеръ*—262; его заслуги относительно Ньютоновскаго міровоззрѣнія — 271. Положеніе матеріализма — 272 *Шефстбери*—274. *Дидро*—277; его отношеніе къ матеріализму—278; онъ примкнулъ къ *Робине* и къ видоизмѣненному имъ матеріализму—283. Умственное состояніе Германіи—284. Вліяніе *Декарта* и *Спинозы*—287. Вліяніе англичанъ—287. «Переписка о сущности души»—289. Различные слѣды матеріализма—296.

Стр.

II. Де-ла-Меттри 297

Хронологическій порядокъ—297. Біографическія свѣдѣнія — 301. «Естественная исторія души»—303. Гипотеза *Арнобія* и статуя *Кондильяка*—308. «Человѣкъ машина»—309. Характеръ Ламеттри—321. Его теорія морали—322. Его смерть—330.

III. Система природы 322

Руководители литературнаго движенія во Франціи и ихъ отношеніе къ матеріализму—332. *Кабанисъ* и матеріалистическая физіологія—333. Система природы; общая характеристика ея—333; авторъ ея *Гольбахъ*—334. Другія сочиненія Гольбаха—335. Его этика—335. Содержаніе системы природы; антропологическая часть и общія основанія міровоззрѣнія—336. Необходимость въ моральномъ мірѣ; отношенія къ французской революціи—340. «Порядка и безпорядка нѣтъ въ природѣ»; полемика *Вольтера* противъ этого положенія—342. Слѣдствія отъ матеріализма по ассоціаціи идей—344. Слѣдствія по отношенію къ воззрѣніямъ на искусство—345. Взглядъ *Дидро* на прекрасное—316. Право этическихъ и эстетическихъ идей—347. Гольбахъ отрицаетъ нематеріальность души—348, его замѣчаніе о Берклеѣ—348. Попытка физіологическаго обоснованія нравственнаго ученія—349. Политическія мѣста—351. Вторая часть сочиненія; опроверженіе понятія о Богѣ—351. Религія и мораль—355. Возможность атеизма—356. Заключеніе сочиненія—357.

IV. Реакція противъ матеріализма въ Германіи . . 358

Философія Лейбница какъ попытка побѣдить матеріализмъ—358; Популярное дѣйствіе и истинный смыслъ философскихъ положеній—364: ученіе о нематеріальности души—364. Оптимизмъ и его отношеніе къ механикѣ—365. Ученіе о врожденныхъ представленіяхъ—366. Философія *Вольфа* и ученіе о простотѣ души—366. Психологія животныхъ—367. Сочиненія противъ матеріализма—369. Недостаточность школьной философіи сравнительно съ матеріализмомъ—372. Матеріализмъ былъ вытѣсненъ идеальными стремленіями XVIII вѣка—373. Реформа школъ въ началѣ этого вѣка—376. Поиски идеала—377. Вліяніе спинозизма—377. Спинозизмъ Гете и его сужденіе о Системѣ Природы—379. Отвращеніе ко всякой философіи—380.

Указатель. 381

Краткія біографическія свѣдѣнія объ авторѣ.

Фридрихъ Альбертъ Ланге родился 28 сентября 1828 г. въ Вальдѣ близъ Солингена. Его отецъ, бывшій впослѣдствіи профессоромъ въ Боннѣ, въ то время былъ пасторомъ въ Вальдѣ.

Первоначальное школьное образованіе онъ получилъ въ Дунсбургѣ, куда потомъ перешолъ его отецъ. Сохранилось одно стихотвореніе сочиненное имъ на седьмомъ году жизни. Когда ему было 12 лѣтъ, его отецъ весною 1841 г. приглашенъ былъ профессоромъ въ Цюрихъ. Такимъ образомъ Швейцарія стала его второй родиной.

Весною 1847 г. онъ поступилъ въ Цюрихѣ въ высшую школу, гдѣ слушалъ педагогическія и философскія лекціи. Послѣ двухъ семестровъ весною 1848 г. онъ отправился въ Боннъ, чтобы изучать тамъ филологію.

Онъ обручился, будучи двадцати лѣтъ отъ роду. Въ мартѣ 1851 г. онъ защищалъ въ Боннѣ диссертацію Questiones metricae, и скоро послѣ этого выдержавши государственный экзаменъ, онъ отслужилъ свой годъ. Въ концѣ 1852 г. онъ былъ помощникомъ учителя кёльнской гимназіи. Наконецъ въ сентябрѣ 1853 г. онъ вступилъ въ бракъ съ Фредерикой Кольсманъ.

По должности учителя онъ дошелъ до преподавательскаго мѣста въ первомъ классѣ. Но скоро онъ оставилъ школу и поступилъ приватдоцентомъ въ Боннъ. Онъ читалъ, о педагогикѣ и исторіи ея, также читалъ сравнительную статистику школьнаго дѣла, исторію гимназическаго преподаванія, о школахъ въ XVI столѣтіи, два раза психологію, моральную статистику и наконецъ лѣтомъ 1857 г. исторію матеріализма.

На лѣто 1858 г. онъ назначилъ чтеніе логики; но на пасхѣ онъ переселился въ Дуисбургъ въ гимназію. Въ февралѣ 1859 г. онъ былъ сдѣланъ старшимъ учителемъ и весною 1861 г. онъ уже занималъ третье мѣсто старшаго учителя. Но здѣсь началась его политическая дѣятельность. 1 октября онъ вышелъ въ отставку.

Его занятія и его дѣятельность были направлены теперь на экономическіе предметы и соціальныя отношенія. Онъ былъ секретаремъ торговой палаты въ Дуисбургѣ. Въ то же время въ частномъ кружкѣ онъ читалъ лекціи по исторіи новѣйшей философіи и работалъ надъ «Исторіей матеріализма». Въ 1863 г. 5 января онъ сообщилъ своему издателю, что восемь листовъ уже готовы къ печати.

Въ то же время онъ принялъ на себя редакцію газеты Rhein- und Ruhr-Zeitung и дѣятельно занимался политической агитаціей, а въ концѣ 1863 г. явилось его сочиненіе о *«тѣлесныхъ упражненіяхъ»* (Ueber die Leibesübungen, eine Darstellung des Werdens und Wesens der Turnkunst in ihrer pädagogischen culturhistorischen Bedeutung), отдѣльный дополненный оттискъ изъ Энциклопедіи воспитанія и преподаванія Шмида. Еще будучи студентомъ, онъ ревностно занимался гимнастикою, какъ патріотическимъ дѣломъ и даже самъ взялся быть учителемъ гимнастики.

Въ началѣ 1865 г. онъ сталъ участникомъ въ книжной торговлѣ и въ типографіи и самъ управлялъ послѣднею. Онъ хотѣлъ распространять народныя сочиненія. Этому плану обязано своимъ происхожденіемъ небольшое сочиненіе «Папская энциклика и 80 осужденныхъ положеній, разъясненныхъ изреченіями людей новаго времени, а также историческими и статистическими примѣчаніями». Оно содержитъ въ себѣ 240 страницъ въ осьмушку.

Ему хотѣлось основать рейнско-вестфальскую рабочую газету; но вмѣсто этого въ январѣ 1865 г. явилось изданное имъ самимъ сочиненіе о «Рабочемъ вопросѣ» (Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart nnd Zukunft). При такихъ стремленіяхъ его положеніе въ Дуисбургѣ было трудно, потому что оно было изолированное. Его преслѣдовали процессами по печати. Но все-таки онъ могъ сосредоточиться для научной работы.

Въ іюлѣ 1865 г. явилось его сочиненіе «Grundlgegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch». Въ октябрѣ того

же года явилась его «Исторія матеріализма» и въ то время какъ онъ дѣлалъ попытки устраивать чтенія въ большихъ городахъ Германіи, въ первыхъ числахъ апрѣля явилось его сочиненіе о «Взглядахъ Милля на соціальный вопросъ и мнимый переворотъ въ соціальной наукѣ произведенный Кери (S. St. Mill's Ansichten uber die sociale Frage und angebliche Umwälzung der Socialwissennchaft durch Carey). При всемъ этомъ онъ еще занимался веденіемъ дѣла, много работалъ и хлопоталъ по изданіямъ и типографіи.

Въ это время его цюрихскій школьный товарищъ, владѣлецъ винтертурской газеты Lanboten, Блейлеръ, предложилъ ему участіе въ своемъ дѣлѣ и потому въ ноябрѣ 1866 г, Ланге со всѣмъ семействомъ переселился въ Винтертуръ. На первое время онъ взялъ здѣсь себѣ мѣсто учителя гимназіи. Немедленно же онъ принялъ участіе въ демократическихъ, потребительныхъ и художественныхъ обществахъ, былъ членомъ банковаго и воспитательнаго совѣта и наконецъ въ городскомъ совѣтѣ занималъ мѣсто лѣсного инспектора. Изъ ученыхъ работъ къ этому времени относятся только возраженіе профессору Шиллингу (Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus) и второе сильно измѣненное изданіе *«Рабочаго вопроса»*, которое въ 1874 г. явилось третьимъ тоже измѣненнымъ изданіемъ.

Онъ пробовалъ свои силы даже какъ фельетонистъ и велъ переговоры съ своимъ издателемъ о поставкѣ хорошей беллетристики для маленькихъ газетъ. Но въ немъ опять пробудилось стремленіе къ каѳедрѣ; онъ поступилъ въ цюрихскій университетъ, хотя остался жить въ Винтертурѣ, пока осенью 1870 г. не былъ назначенъ ординарнымъ профессоромъ въ Цюрихѣ.

Два года онъ работалъ здѣсь какъ преподаватель философіи и также какъ въ гимназіи пріобрѣлъ себѣ вѣрныхъ учениковъ. Затѣмъ по представленію марбургскаго университета министръ Фалькъ пригласилъ его на родину. Въ сентябрѣ 1872 г. онъ отправился въ Марбургъ. Но онъ уже носилъ въ себѣ зародышъ болѣзни. Не задолго передъ этимъ надъ нимъ произвелъ операцію Брунсъ въ Тюбингенѣ. Оттуда онъ писалъ своей женѣ: «Вчера въ ботаническомъ саду я еще разъ прочиталъ *«Художниковъ»*. Я не могъ не примѣнить къ себѣ великолѣпныхъ стиховъ, которые мнѣ особенно понравились:

Въ высокомъ единеніи съ судьбою и спокойно опираясь на грацій и музъ, онъ принимаетъ съ радостно подставляемою грудью угрожающую ему стрѣлу изъ слабаго лука необходимости.

Можно ли прекраснѣе выразить философски христіанскую мысль о покорности? и притомъ такъ поэтично!»

Въ эти тяжелые дни онъ написалъ для энциклопедіи Шмида статью о Людвигѣ Вивесѣ.

Еще два года суждено было ему поработать въ своемъ отечествѣ. Не обращая вниманія на приближающуюся смерть, онъ пользовался каждымъ свободнымъ отъ жестокой боли часомъ, чтобы переработывать свое сочиненіе для втораго изданія. И когда оно было готово, онъ началъ свои «Логическіе этюды», надъ которыми работалъ за три недѣли передъ смертью. Они скоро будутъ изданы.

Но его усердная литературная дѣятельность нисколько не мѣшала его успѣшной дѣятельности въ качествѣ учителя. Онъ въ Марбургѣ передъ аудиторіей постоянно многочисленной читалъ о логикѣ и психологіи, о философскихъ стихотвореніяхъ Шиллера, также объ исторіи новой педагогики и наконецъ о теоріи подачи голосовъ.

Закончивши чтеніе лекцій послѣдняго числа февраля 1875 г., онъ уже больше не выходилъ изъ дому. Смерть его послѣдовала 21 ноября.

Предисловіе ко второму изданію.

Измѣненная форма, въ какой является Исторія матеріализма въ этомъ второмъ изданіи [1]), есть отчасти необходимое слѣдствіе плана книги, а отчасти результатъ того пріема, какой она встрѣтила.

Какъ я мимоходомъ замѣтилъ въ первомъ изданіи, я разсчитывалъ на непосредственное немедленное дѣйствіе книги и этимъ хотѣлъ утѣшать себя, если бы по прошествіи пяти лѣтъ она была совсѣмъ забыта. Но вмѣсто того, не смотря на цѣлый рядъ очень благожелательныхъ критикъ, потребовалось почти пять лѣтъ для того, чтобы книга стала только извѣстною и никогда ее такъ не спрашивали какъ въ то время, когда она была вся распродана и когда она, по моему сознанію, во многихъ частяхъ уже устарѣла. Послѣднее можно сказать именно о второй части сочиненія, которая подверглась переработкѣ покрайней мѣрѣ такой же, какъ и настоящая первая часть. Книги, личности и спеціальные вопросы, около которыхъ вращается борьба мнѣній, отчасти уже явились другіе. Быстрый прогрессъ естественныхъ наукъ потребовалъ полнаго обновленія матеріала нѣкоторыхъ отдѣловъ, хотя ходъ мыслей и результаты могли въ существенномъ оставаться безъ измѣненія.

Первое изданіе, хотя и было плодомъ многолѣтнихъ занятій, но по формѣ представляло почти экспромтъ. Многіе недостатки подобнаго изложенія теперь устранены; но за то могли исчезнуть и нѣкоторыя преимущества первой работы. Въ виду высшей мѣр-

[1]) Первое изданіе было въ одномъ томѣ, а второе издано въ двухъ томахъ. *Перев.*

ки, которую читатели, вопреки моему первоначальному намѣренію, прилагали къ книгѣ, я хотѣлъ съ одной стороны сколько возможно удовлетворить этой мѣркѣ, но съ другой стороны не могъ совершенно уничтожить первоначальный характеръ сочиненія. Поэтому я далекъ отъ того, чтобы признать за первымъ томомъ въ его новой формѣ характеръ нормальной исторической монографіи. Я не могъ, да и не хотѣлъ устранять преобладанія дидактической и разъясняющей тенденціи, которая съ самаго начала ведетъ къ окончательному результату второго тома и подготовляетъ его, такъ что этому стремленію принесена въ жертву спокойная равномѣрность чисто объективнаго изложенія. Однако же я, вездѣ ссылаясь на источники и давая обильныя указанія въ примѣчаніяхъ, надѣялся замѣнить до значительной степени недостатокъ настоящей монографіи, не жертвуя существенною цѣлью книги. По моимъ понятіямъ, эта цѣль есть по прежнему *уясненіе принциповъ*, и я не буду особенно защищаться, если кто нибудь найдетъ заглавіе книги не совсѣмъ точнымъ. Но чтобы удовлетворить и тѣмъ читателямъ, для которыхъ историческое изложеніе, какъ бы оно ни было недостаточно, составляетъ главное дѣло, я приложилъ къ первому тому особый указатель, такъ чтобы оба тома могли употребляться отдѣльно. Для меня они и теперь, какъ прежде, составляютъ нераздѣльное цѣлое; но мое право прекращается тамъ, гдѣ я кладу перо, и я буду доволенъ, если всѣ читатели, даже тѣ, которые для своихъ цѣлей будутъ пользоваться только отдѣльными частями цѣлаго, обратятъ снисходительное вниманіе на трудности моей задачи.

А. Ланге.

Марбургъ, іюнь 1873 г.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ

МАТЕРІАЛИЗМЪ ВЪ ДРЕВНОСТИ

I. Періодъ древней атомистики, въ особенности Демокритъ.

Матеріализмъ также древенъ, какъ и философія, но не древнѣе. Естественное пониманіе предметовъ, которое господствуетъ въ древнѣйшіе періоды культурно-историческаго развитія, постоянно бываетъ подвержено противорѣчіямъ дуализма и воплощенію образовъ фантазіи. Первые опыты освободиться отъ этихъ противорѣчій, объять міръ въ цѣломъ и подняться надъ обыкновенною видимостью чувствъ ведутъ уже въ область философіи, и уже при первыхъ попыткахъ встрѣчается матеріализмъ [1]).

[1]) Иногда превратно понимаемое вступительное положеніе: «Матеріализмъ также древенъ какъ философія, но не древнѣе» направлено, съ одной стороны, противъ порицателей матеріализма, которые въ этомъ міровоззрѣніи находятъ абсолютную противоположность философскому мышленію и отнимаютъ у него всякое научное значеніе, съ другой стороны противъ тѣхъ матеріалистовъ, которые съ своей стороны презираютъ всякую философію и воображаютъ себѣ, что ихъ міровоззрѣніе вообще не есть результатъ философскаго умозрѣнія, но чисто произведеніе опыта, здраваго человѣческаго разума и естественныхъ наукъ. Можно было бы, можетъ быть, проще утверждать, что первый опытъ философіи вообще, у *іонійскихъ натурфилософовъ*, былъ матеріализмъ, но обзоръ болѣе долгаго періода развитія, начиная съ первыхъ колеблющихся и неполныхъ системъ до проведеннаго съ полной послѣдовательностью и яснымъ сознаніемъ матеріализма *Демокрита*, долженъ былъ привести къ тому, чтобы считать матеріализмъ только «*въ числѣ* первыхъ» опытовъ. Въ дѣйствительности матеріализмъ, если его не сливать съ самаго начала съ гилозоизмомъ и пантеизмомъ, лишь тамъ законченъ, гдѣ ма-

Но съ появленіемъ послѣдовательнаго мышленія начинается и борьба противъ традиціонныхъ ученій религіи. Религія коренится въ древнѣйшихъ и грубѣйшихъ, полныхъ противорѣчій основныхъ воззрѣніяхъ, которыя съ непреоборимой силой постоянно рождаются и возрождаются въ необразованной массѣ. Имманентное откровеніе даетъ ей, болѣе посредствомъ чаянія, чѣмъ посредствомъ яснаго сознанія, глубокое содержаніе, и при этомъ яркія краски миѳологіи и священная старина преданій дѣлаютъ ее дорогой народу. Космогоніи востока и древней Греціи не содержатъ ни спиритуалистическихъ, ни матеріалистическихъ представленій; онѣ не пытаются объяснять міръ изъ одного принципа, но представляютъ намъ антропоморфическіе образы боговъ, плотски-духовныя первобытныя существа, хаотически дѣйствующія вещества и силы въ разнообразной, измѣнчивой борьбѣ и дѣятельности. Въ противоположность этой игрѣ фантазіи, пробужденная мысль требуетъ единства и порядка, и поэтому всякая философія вступаетъ въ неминуемую борьбу съ теологіей своего времени, которая, смотря по обстоятельствамъ, ведется то ожесточенно, то скрыто.

Ошибаются, когда отрицаютъ существованіе, даже глубокое дѣйствіе этой борьбы въ *эллинской древности*; но легко понять, какъ произошла эта ошибка.

Если бы поколѣнія далекаго будущаго должны были судить о всей настоящей нашей культурѣ только по отрывкамъ сочиненій Гёте и Шеллинга,

терія *понимается также чисто матеріально*, т. е. гдѣ ея составныя части суть не *мыслящее само по себѣ вещество*, но тѣла, которыя движутся по чисто тѣлеснымъ принципамъ, и будучи сами по себѣ безчувственны, посредствомъ извѣстныхъ формъ своего взаимодѣйствія производятъ ощущеніе и мышленіе. Именно поэтому *проведенный до конца* матеріализмъ, повидимому, неизбѣжно представляетъ всегда атомизмъ, такъ-какъ врядъ ли существуетъ иной способъ наглядно и безъ примѣси сверхчувственныхъ качествъ и силъ выводить все происходящее изъ вещества, не разложивъ это вещество на маленькія частички и на пустое пространство для ихъ движенія. Въ дѣйствительности различіе между душевными атомами *Демокрита* и теплымъ воздухомъ *Діогена Аполлонійскаго*, при всемъ поверхностномъ сходствѣ, имѣетъ глубочайшее принципіальное значеніе. Послѣднее есть просто вещество разума; оно само по себѣ способно къ ощущенію и *движется, какъ оно движется, въ силу своей разумности*; душевные атомы Демокрита движутся подобно другимъ атомамъ, по чисто механическимъ принципамъ, и производятъ только въ извѣстномъ спеціальномъ случаѣ, механически же совершающемся, явленіе мыслящихъ существъ. Такъ и «одушевленный магнитъ» Ѳалеса превосходно гармонируетъ съ изреченіемъ «πάντα πλήρη θεῶν», но конечно совершенно различенъ отъ того способа, которымъ атомисты пытаются объяснять притяженіе желѣза магнитомъ.

Гердера или Лессинга, тогда и въ нашемъ времени они мало бы замѣтили глубокую разницу и рѣзкую напряженность этихъ противоположныхъ тенденцій. Великимъ людямъ всѣхъ временъ свойственно, что они примиряли въ себѣ противоположности своей эпохи. Таковы въ древности Платонъ и Софоклъ, и самые великіе люди часто представляютъ намъ въ своихъ твореніяхъ самые ничтожные слѣды борьбы, которая, въ тѣ времена, волновала массу и которую и они вѣроятно пережили въ какой-нибудь формѣ.

Миѳологія, которая представляется намъ въ веселой и легкой формѣ эллинскихъ и римскихъ поэтовъ, не была ни религіей народа, ни религіей научно образованныхъ, но была нейтральною почвою, на которой обѣ партіи могли встрѣчаться.

Народъ не столько вѣрилъ въ этотъ поэтически-населенный Олимпъ, сколько въ отдѣльныя городскія или деревенскія божества, изображенія которыхъ въ храмѣ почитались, какъ особенно святыя. Не великолѣпныя статуи знаменитыхъ художниковъ плѣняли молящуюся толпу, но древнія, безобразно высѣченныя и освященныя преданіемъ. И у грековъ была также упрямая, фанатическая ортодоксія, которая опиралась какъ на интересы гордаго духовенства, такъ и на вѣру ищущей спасенія толпы [2]).

[2]) Противъ совершенно несогласнаго съ этимъ изложенія *Целлера* (Phil. d. Griechen 1, S. 44 ff. 3. Aufl.) считаемъ нужнымъ замѣтить, что положеніе: «Греки не имѣли іерархіи и не имѣли неприкосновенной догматики» мы можемъ допустить, не чувствуя себя принужденными измѣнять сказанное нами выше. »Греки» прежде всего не составляли политическаго единства, въ которомъ могло бы выработаться что-либо подобное; ихъ вѣрованія развивались съ еще большимъ разнообразіемъ, чѣмъ государственное устройство отдѣльныхъ городовъ и селеній. Конечно, совершенно *мѣстный* характеръ культа долженъ былъ привести, при возрастающихъ мирныхъ сношеніяхъ, къ терпимости и свободѣ, которыя были бы немыслимы у интенсивно вѣрующихъ и притомъ *централизованныхъ* народовъ. Все же, между всѣми стремленіями къ единству въ Греціи, можетъ быть іерархически-теократическія были самыя значительныя, и напр. положеніе *дельфійскихъ жрецовъ* навѣрно нельзя разсматривать какъ неимѣющее значенія исключеніе изъ правила, что жреческое достоинство давало «несравненно больше чести, чѣмъ могущества». (Срав. *Curtius*, Griech. Gesch. 1, p. 451, а также выводы Гергарда, Стефани, Велькера и др. объ участіи дельфійскихъ теологовъ въ распространеніи поклоненія Бахусу и мистерій). Если въ Греціи не было касты жрецовъ и замкнутаго сословія жрецовъ, то за то были *семейства жрецовъ*, наслѣдственныя права которыхъ сохранялись съ ненарушимымъ легитимизмомъ и которыя безусловно принадлежали къ высшей аристократіи и умѣли удерживать свое положеніе въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ. Какое значеніе имѣли для Аѳинъ *элевзинскія* мистеріи и какъ тѣсно онѣ были связаны съ семействами Эвмолпидовъ, Ке-

Это, можетъ быть, было бы давно совершенно забыто, если бы *Сократъ* не былъ принужденъ выпить чашу съ ядомъ; но и Аристотелю пришлось бѣжать изъ Аѳинъ, иначе этотъ городъ согрѣшилъ бы во второй разъ противъ философіи. *Протагоръ* долженъ былъ бѣжать, а его сочиненіе о богахъ было сожжено по государственному рѣшенію.

риковъ, Филлидовъ и др. (Срав. *Hermann*, Gottesd. Alterth, 31, A. 21.—*Schömann*, Griesch. Alterth. II, S. 340 и. f. 2 Aufl.) О *политическомъ* вліяніи этихъ поколѣній можно вывести весьма ясное заключеніе изъ паденія *Алкивіада*, хотя при дѣйствіяхъ, которыя приводятъ въ движеніе и высоко-церковныя аристократическія вліянія и ревностно вѣрующую чернь, отдѣльныя нити сѣти обыкновенно ускользаютъ отъ наблюденія. Что касается до «*ортодоксіи*», то ее конечно нельзя сводить на какую-нибудь схоластически расчлененную систему *ученій*. Подобная система могла бы, можетъ быть, возникнуть, если бы теократія дельфійскихъ теологовъ и мистерій не явилась *слишкомъ поздно*, чтобы остановить распространеніе философскаго просвѣщенія въ аристократіи и образованныхъ кружкахъ. Такимъ образомъ греки остались при мистическихъ формахъ культа, о которыхъ позднѣе каждый могъ думать, что хотѣлъ. Тѣмъ ненарушимѣе оставалось общее ученіе о святости и значеніи этихъ опредѣленныхъ боговъ, этихъ формъ культа, этихъ опредѣленныхъ священныхъ словъ и обычаевъ, такъ что здѣсь ничего не предоставлялось субъективности и всякое сомнѣніе, всякая попытка непрошенныхъ нововведеній, всякое легкомысленное разсужденіе запрещалось подъ опасеніемъ наказанія. Безъ сомнѣнія и относительно *миѳическихъ преданій* имѣло мѣсто большое различіе между свободой поэтовъ и опредѣленностью мѣстнаго, непосредственно съ культомъ связаннаго, жреческаго преданія. Народъ, который въ каждомъ городѣ встрѣчалъ другихъ боговъ, другіе атрибуты ихъ и другую генеалогію и миѳологію, не уклоняясь вслѣдствіи этого отъ вѣры въ свое собственное священное преданіе, долженъ былъ относительно легко дозволять поэтамъ распоряжаться по произволу общимъ миѳическимъ матеріаломъ національной литературы; если же въ подобныхъ вольностяхъ заключались хотя малѣйшія прямыя или косвенныя нападки на преданія о мѣстныхъ божествахъ, то поэту, равно какъ и философу, угрожала опасность.—Рядъ названныхъ въ текстѣ въ однихъ Аѳинахъ подвергшихся преслѣдованію философовъ легко можно увеличить, напр. *Стильпономъ* и *Теофрастомъ* (Meier und Schömann, Att. Prozess, S, 303 u. f.); къ нимъ нужно прибавить поэтовъ, каковы *Діагоръ* Мелоскій, голова котораго была оцѣнена, *Эсхилъ*, который за мнимое разоблаченіе мистерій подвергался опасности жизни и, только благодаря своимъ великимъ заслугамъ, былъ оправданъ ареопагомъ; *Еврипидъ*, которому угрожалъ доносъ за безбожіе, и др. Какія границы терпимость и нетерпимость имѣли въ аѳинскомъ сознаніи, показываетъ лучше всего одно мѣсто изъ *рѣчи противъ Андокида* (которая по *Блассу*, Att. Beredsamkeit, S. 566 ff, хотя не принадлежитъ *Лизіасу*, но есть настоящая обвинительная рѣчь изъ этого процесса). Тамъ говорится, что *Діагоръ изъ Мелоса* кощунствовалъ вѣдь только (какъ иностранецъ) надъ *чужимъ* богослуженіемъ; Андокидъ же кощунствовалъ

Анаксагоръ былъ схваченъ и долженъ былъ бѣжать. *Теодоръ*, такъ называемый „атеистъ", а вѣроятно и *Діогенъ Аполлонійскій* преслѣдовались какъ отрицатели боговъ. И все это дѣлалось въ гуманныхъ Аѳинахъ!

Съ точки зрѣнія толпы, всякій, даже самый идеальный, философъ могъ быть преслѣдуемъ какъ отрицающій боговъ, потому что ни одинъ изъ нихъ не представлялъ себѣ боговъ такъ, какъ это предписывало преданіе жрецовъ.

Если теперь мы бросимъ взглядъ на берега Малой Азіи, въ тѣ столѣтія, которыя предшествуютъ блистательному періоду эллинской духовной жизни, то найдемъ тамъ колонію Іонянъ, съ многочисленными и значительными городами, отличающуюся богатствомъ и матеріальнымъ процвѣтаніемъ, любовью

надъ святынями своего города. На своихъ же слѣдуетъ больше негодовать, чѣмъ на чужихъ, такъ какъ послѣдніе не согрѣшили противъ собственныхъ боговъ. Это субъективное извиненіе должно было конечно стать объективнымъ оправданіемъ, если преступленіе относилось не спеціально къ аѳинскимъ, но къ чужимъ святынямъ. Изъ той же рѣчи мы также видимъ, что семейство *Эвмолпидовъ* имѣло право, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, освобождать преступниковъ противъ святыни по тайнымъ законамъ, виновниковъ которыхъ даже не знали (что это случилось подъ предсѣдательствомъ архонта царя, сравн. Meier u. Schömann S. 117 u. ff., для нашего случая не представляетъ важности); что вполнѣ консервативный *Аристофанъ* юмористически относился къ богамъ, и даже осмѣливался преслѣдовать ѣдкой насмѣшкой вновь появляющіяся суевѣрія, имѣетъ совершенно другую почву, и что *Эпикуръ* остался не преслѣдуемымъ объясняется только его рѣшительнымъ подчиненіемъ всей внѣшности культа. Политическая тенденція нѣкоторыхъ изъ этихъ обвиненій не устраняетъ базиса религіознаго фанатизма, а подтверждаетъ его. Если упрекъ въ ἀσέβεια считался однимъ изъ самыхъ вѣрныхъ средствъ ниспровергнуть даже популярныхъ государственныхъ людей, то очевидно должна была существовать не только буква закона, но и страстная религіозность массъ. Поэтому мы должны считать одностороннимъ изложеніе отношенія церкви и государства у Шёмана (Griech. Alterth. 1, S. 117. 3. Aufl.), также какъ и нѣкоторыя черты упомянутаго Целлеревскаго изслѣдованія. Что преслѣдованія не всегда относились прежде всего къ культу, но иногда и прямо къ ученію и къ вѣрѣ, повидимому совершенно ясно доказывается большинствомъ обвиненій противъ философовъ. Если же принять во вниманіе довольно значительное, для одного единственнаго города, и въ относительно короткій періодъ времени, число процессовъ подобнаго рода, дошедшихъ до насъ, и соединенную съ ними большую опасность, то врядъ ли вѣрно, что философія пострадала «только въ лицѣ нѣкоторыхъ изъ ея представителей». Скорѣе здѣсь, какъ и въ новѣйшей философіи 17-го, 18-го (и 19-го?) столѣтій остается еще изслѣдовать серьезно, насколько глубоко проникло въ самыя системы вліяніе сознательнаго или безсознательнаго принаравливанія къ народному вѣрованію подъ гнетомъ угрожающаго преслѣдованія.

къ искуству и утонченностью жизни. Торговыя и политическія связи, и увеличивающееся стремленіе къ знанію повели жителей Милета и Ефеса къ дальнымъ путешествіямъ, приводили ихъ въ разнородное соприкосновеніе съ чужими нравами и мыслями, и способствовали тому, что свободно мыслящая аристократія возвышалась надъ точкой зрѣнія болѣе ограниченныхъ массъ. Такимъ же раннимъ процвѣтаніемъ отличались и дорическія колоніи въ Сициліи и Южной Италіи. Можно неоспоримо предположить, что, задолго до появленія философовъ, при этихъ обстоятельствахъ распространилось болѣе свободное, просвѣщенное міросозерцаніе между высшими слоями общества.

Въ этихъ кружкахъ богатыхъ, уважаемыхъ, много видѣвшихъ и много путешествовавшихъ людей и возникла философія. Θалесъ, Анаксимандръ, Гераклитъ и Эмпедоклъ занимали выдающееся положеніе между своими согражданами, и нѣтъ ничего удивительнаго, что никто не думалъ привлекать ихъ къ отвѣтственности за ихъ воззрѣнія. Конечно, позднѣе случилось и это, потому что въ прошломъ столѣтіи въ особенныхъ монографіяхъ ревностно разбирался вопросъ, былъ ли *Θалесъ безбожникъ* [3]). Если мы сравнимъ въ этомъ отношеніи *іонійскихъ* философовъ шестаго столѣтія съ *аѳинскими* пятаго и четвертаго, то это напомнитъ намъ почти противоположность *англійскаго* просвѣщенія 17-го и *французскаго* 18-го столѣтія. Въ Англіи никто не думалъ вовлекать народъ въ борьбу мнѣній [4]); Во Франціи же просвѣщеніе было орудіе, которому противосталъ фанатизмъ.

Рука объ руку съ просвѣщеніемъ шло у іонянъ изученіе *математики* и *естественныхъ наукъ*. Θалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ занимались спеціальными задачами астрономіи, а также естественнымъ объясненіемъ вселенной. Пиѳагоръ Самосскій перенесъ интересъ къ математически-физическимъ изслѣдованіямъ въ западныя колоніи дорійскаго племени. Тотъ фактъ, что на востокѣ греческаго міра, гдѣ сношеніе съ *Египтомъ*, *Финикіей* и *Персіей* было всего оживленнѣе, началось научное движеніе, яснѣе говоритъ о вліяніи востока на греческую культуру, нежели сказочныя преданія о путешествіяхъ и научныхъ странствіяхъ греческихъ философовъ [5]).

---

[3]) Срав. *Zeller* 1, 3 Aufl. S. 176 Anm. 2 и цитированныя у *Marbach*, Gesch. d. Ph., S. 53, сочиненія, которыя явились, конечно, не случайно во время споровъ прошлаго столѣтія объ матеріализмѣ. О самомъ предметѣ можно замѣтить по отношенію къ изложенію *Целлера*, ставящаго, на мой взглядъ, слишкомъ низко Θалеса, что мѣсто у Цицерона de nat. deorum 1, 10, 23, изъ котораго прежде выводили теизмъ Θалеса, очевидно съ истинно цицероновскою поверхностностью въ выраженіи «fingere ex» обозначаетъ стоящаго *внѣ* міроваго вещества управителя, тогда какъ богъ, какъ «разумъ міра», въ особенности въ смыслѣ *стоиковъ*, указываетъ лишь на имманентнаго, не антропоморфическаго, слѣдовательно и не какъ личность понимаемаго бога. Стоическое преданіе могло основываться на простомъ толкованіи болѣе древняго преданія въ смыслѣ собственной системы, но изъ этого еще не слѣдуетъ, что это толкованіе (за исключеніемъ подлинности *словъ*) также не вѣрно. Судя по связи, вѣроятно подлинное выраженіе, что все полно богами, составляетъ основаніе, выраженіе, которое и Аристотель de an. 1, 5, 17 явно понимаетъ какъ *символическое*, такъ что указанное посредствомъ ἴσως сомнѣніе относится только (и справедливо) къ его собственному толкованію, которое, въ дѣйствительности, гораздо смѣлѣе и невѣроятнѣе, чѣмъ толкованіе стоиковъ. Отвергать ихъ на основаніи Arist. Met. 1, 3 (Zeller 1, 173) уже потому невозможно, что Аристотель несомнѣнно выставляетъ родственный *своей собственной философіи* элементъ въ Анаксагорѣ, т. е. *отдѣленіе* образующаго міръ разума, какъ *причины* возникновенія, отъ вещества, на которое онъ дѣйствуетъ. Что его не удовлетворяетъ этотъ самый элементъ въ Анаксагорѣ, какъ это уже видно изъ слѣдующей главы, потому что трансцендентный принципъ представляется только случайно, какъ нѣкій deus ex machina, а не проводится послѣдовательно, есть неизбѣжное слѣдствіе всего, никакъ не свободнаго отъ противорѣчій, переходнаго положенія Анаксагора, и превознесеніе его мнимой заслуги, также какъ и рѣзкое порицаніе его непослѣдовательности, суть у Аристотеля только продолженіе фанатической ревности, съ которою платоновскій Сократъ въ Федонѣ с. 46, обсуждаетъ тотъ же пунктъ.

[4]) Сравн. *Buckle*, Hist, of civil. in England II, p. 136 u. f. Брокгаузовскаго изданія.

[5]) Сравн. пространное опроверженіе мнѣній о происхожденіи греческой философіи изъ *восточнаго умозрѣнія* *Zeller* 1. (3 Aufl.) S. 20 u. ff. и краткое, но очень обдуманное изложеніе того же вопроса у *Ueberweg*, 1. 4 Aufl. S. 32.—Критикою Целлера и другихъ, вѣроятно, навсегда устранены грубыя воззрѣнія объ учительской роли востока; за то примѣчанія Целлера (S. 23 u. f.) о вліяніи общаго индогерманскаго происхожденія и продолжительнаго сосѣдственнаго соприкосновенія должны конечно получить болѣе важное значеніе вслѣдствіе дальнѣйшаго изученія востока. Спеціально по отношенію къ *философіи* нужно замѣтить, что Целлеръ—тутъ есть вліяніе Гегелевской точки зрѣнія—очевидно слишкомъ низко цѣнитъ связь ея съ общимъ культурнымъ развитіемъ и слишкомъ изолируетъ «умозрительныя» мысли. Если наше мнѣніе о тѣснѣйшей связи умозрѣнія съ религіознымъ просвѣщеніемъ и съ началомъ научнаго мышленія вообще вѣрно, то толчокъ къ этому измѣненному образу мыслей могъ быть данъ вѣроятно съ востока; но въ Греціи, благодаря болѣе благопріятной почвѣ, созрѣли и болѣе благородные плоды. Срав. примѣчаніе *Льюиса*, Gesch. d. a. Phil. 1. Th. (по нѣмецки, Берлинъ 1871) S. 112: «Этотъ фактъ заставляетъ насъ предполагать, что заря научнаго умозрѣнія въ Греціи совпадаетъ съ великимъ религіознымъ движеніемъ на востокѣ». Наоборотъ, отдѣльныя философскія идеи могли тоже придти съ востока въ Грецію и тамъ развиться именно потому, что удобныя къ тому культурныя состоянія существовали въ силу собственнаго греческаго разви-

Идея абсолютной самобытности эллинскаго образованія имѣетъ свое основаніе, если подъ этимъ разумѣть оригинальность *формы* и если по окончательному расцвѣту судить о скрытомъ характерѣ корня; но она становится мечтою, если, опираясь на отрицательный результатъ критики всѣхъ спеціальныхъ преданій, мы станемъ притомъ отрицать связи и вліянія, которыя тамъ, гдѣ обыкновенные источники исторіи умалчиваютъ, сами собой вытекаютъ изъ разсматриванія естественныхъ отношеній. Политическія сношенія, и прежде всего *торговля*, необходимо должны были разнообразно способствовать передачѣ отъ народа къ народу знаній, изобрѣтеній и идей, и если слова Шиллера: „Вамъ, о Боги, принадлежитъ купецъ" истинно человѣческія, слѣдовательно, подходящія ко всѣмъ временамъ, то иное посредничество потомъ, въ видѣ миѳа, связалось съ какимъ нибудь знаменитымъ именемъ, истинные обладатели котораго на вѣки изчезли изъ памяти потомства.

Несомнѣнно, что востокъ въ области астрономіи и лѣтосчисленія опередилъ грековъ. И у народовъ востока были также *математическія* знанія и пріемы въ такое время, когда въ Греціи объ нихъ еще и не думали; но именно математика и была та научная область, въ которой греки должны были опередить всѣ другіе народы древняго міра.

Съ свободою и смѣлостью эллинскаго духа былъ соединенъ прирожденный даръ выводить *заключенія; общія положенія* высказывать рѣзко и ясно; удерживать крѣпко и вѣрно *исходныя точки изслѣдованія*; *располагать* ясно и отчетливо выводы—однимъ словомъ талантъ научной *дедукціи*.

Теперь вошло въ обычай, а именно у англичанъ, со времени Бекона, ставить слишкомъ низко дедукцію. Уэвель въ своей знаменитой исторіи индуктивныхъ наукъ часто несправедливъ къ греческимъ философамъ, въ особенности къ школѣ Аристотеля. Онъ говоритъ въ особой главѣ о причинахъ ихъ неудачи, постоянно прикладывая къ нимъ масштабъ нашего времени и нашей научной точки зрѣнія. Но не слѣдуетъ забывать, что нужно было много работы, прежде чѣмъ производимое безъ всякой критики собираніе наблюденій и преданій могло перейти въ наше богатое, плодотворное экспериментированье; нужно было дать

тія.—Историки должны будутъ также усвоить себѣ естественно-научныя воззрѣнія. Грубая противоположность оригинальности и преданій уже должна быть оставлена. Идеи, какъ органическія зачатки, залетаютъ далеко, но лишь на настоящей почвѣ онѣ развиваются и она часто даетъ имъ болѣе высокія формы. Этимъ конечно не отрицается возникновеніе греческой философіи *безъ* подобныхъ возбужденій, но вопросъ объ оригинальности ставится въ совершенно другомъ свѣтѣ.—Истинная независимость эллинской культуры заключается въ ея *законченности*, но не въ ея началахъ.

школу строгаго мышленія, причемъ, для достиженія этой ближайшей цѣли, не было нужды заботиться о качествѣ посылокъ. Эту школу основали эллины и они же дали намъ и самыя существенныя основанія дедуктивнаго свойства, т. е. элементы математики и основанія формальной логики [6]). Кажущееся извращеніе естественнаго хода дѣла, состоящее въ томъ, что человѣчество училось прежде правильнымъ образомъ *дѣлать выводы*, чѣмъ находить правильныя *исходныя точки* для заключеній, можетъ быть объснено, какъ естественный ходъ, только съ психологической и культурно-исторической точки зрѣнія.

Конечно, *умозрѣніе о вселенной и ея связи* не могло, какъ математическія изслѣдованія, достигнуть вполнѣ прочныхъ результатовъ; но безчисленныя напрасныя попытки должны были сначала расшатать увѣренность, съ которой осмѣливались пускаться въ этотъ океанъ, прежде чѣмъ философской критикѣ удалось указать причины, почему, повидимому, одинаковый методъ въ одномъ случаѣ имѣлъ вѣрный успѣхъ, въ другомъ—влекъ за собою блужданіе въ потьмахъ [7]).

Развѣ не тоже было и въ новѣйшіе вѣка, когда ничто такъ не побуждало философіи, только что сбросившей схоластическое иго, къ новымъ метафизическимъ попыткамъ, какъ опьяненіе, вызванное поразительными успѣхами математики въ 17-мъ столѣтіи! Но и здѣсь, конечно, заблужденіе оказало услуги успѣхамъ культуры, потому что системы Декарта, Спинозы и Лейбница не только принесли съ собой разнородныя возбужденія къ мышленію и изслѣдованію, но также дѣйствительно отодвинули въ сторону давно осужденную критикой схолатику, и этимъ открыли путь болѣе здравому міросозерцанію.

[6]) Впрочемъ современные аристотелики правы въ томъ, что существенное въ аристотелевской логикѣ, съ точки зрѣнія автора, не есть формальная логика, но логически-метафизическая теорія познанія. Все же Аристотель передалъ намъ также собранные имъ и усовершенствованные элементы формальной логики, которые, какъ мы надѣемся показать въ дальнѣйшемъ сочиненіи, примыкаютъ къ принципу аристотелевскаго ученія о понятіи только внѣшнимъ образомъ и часто вступаютъ съ нимъ въ противорѣчіе. Но какъ ни сильна теперь мода пренебрегать формальной логикой и слишкомъ высоко цѣнить метафизическое ученіе о понятіи, все же достаточно спокойнаго обсужденія, чтобы поставить внѣ всякаго спора по крайней мѣрѣ то, что одни основныя положенія формальной логики строго доказаны, какъ начала математики, и то только насколько онѣ не испорчены аристотелевской метафизикой, какъ напр. ученіе объ умозаключеніяхъ изъ модальныхъ сужденій.

[7]) Срав. формулированіе подобной же задачи у *Канта*, Критика чистаго разума; введеніе, въ особенности мѣсто III, S. 38 (Hartenstein). Болѣе подробное изслѣдованіе методическихъ вопросовъ слѣдуетъ во 2-й книгѣ.

Но въ Греціи прежде всего дѣло шло о томъ, чтобы вообще освободить умъ отъ тумана чудесъ и перенести изученіе вселенной изъ пестраго сказочнаго міра религіозныхъ и поэтическихъ представленій въ область разума и трезваго созерцанія. Но это могло произойти прежде всего только *матеріалистическимъ* путемъ, потому что внѣшніе предметы ближе къ естественному сознанію, чѣмъ „я“, и это „я“, въ представленіи мало развитыхъ народовъ, относится даже болѣе къ тѣлу, нежели къ призрачному, какъ бы видѣнному во снѣ, или созданному воображеніемъ духовному существу, которое они считали живущимъ въ тѣлѣ [8]).

Положеніе, которое *Вольтеръ*, во всемъ другомъ горячій противникъ матеріализма, признавалъ справедливымъ: „я тѣло, и я мыслю“, навѣрно бы встрѣтило согласіе у древнихъ греческихъ философовъ. Когда начали удивляться цѣлесообразности вселенной и ея частей, въ особенности организмовъ, то эпигонъ іонійской натурфилософской школы *Діогенъ Аполлонійскій* отождествилъ управляющій міромъ разумъ съ первоначальнымъ веществомъ, — воздухомъ.

Если бы это вещество было просто *чувствующимъ* и если бы его чувствительныя отправленія, при болѣе и болѣе разнообразномъ разчлененіи и движеніи вещества, становились бы мыслями, то такимъ путемъ могъ-бы развиться строгій матеріализмъ, можетъ быть болѣе прочный, чѣмъ атомистическій; но разумное вещество Діогена всевѣдуще. Вмѣстѣ съ этимъ, послѣдняя загадка міра явленій переносится назадъ къ первому началу всего [9]). *Атомистики* разорвали кругъ этого petitio principii, причемъ они дали *опредѣленную формулу сущности матеріи*.

---

[8]) Сравн. статью «Seelenlehre» въ Enc. des ges. Erziehungs-und Unterrichtswesen. Bd. VIII, S. 594.

[9]) Сравн. прим. 1.—Подробности о *Діогенѣ Аполлонійскомъ* у *Целлера* I, 218 ff. На указанную здѣсь возможность такого же послѣдовательнаго матеріализма, безъ атомистики, будетъ обращено вниманіе во второй книгѣ при обсужденіи взглядовъ Ибервега. Здѣсь же мы только замѣтимъ, что есть еще третья, въ древности также не достигшая развитія, возможность, именно принятіе чувствующихъ атомовъ; но здѣсь, какъ скоро мы выводимъ духовную жизнь человѣка изъ суммы состояній чувствованія его тѣлесныхъ атомовъ, мы наталкиваемся на подобную же скалу, какъ атомизмъ Демокрита, когда онъ напр. звукъ или цвѣтъ выводитъ изъ простаго группированія атомовъ не свѣтящихъ и не звучащихъ самихъ по себѣ; если же напротивъ перенести все содержаніе человѣческаго сознанія, какъ внутреннее состояніе, въ одинъ единственный атомъ (предположеніе, которое часто встрѣчается въ новѣйшей философіи въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ, тогда какъ оно было очень далеко отъ древнихъ), то матеріализмъ превращается въ механическій идеализмъ.

Изъ всѣхъ свойствъ предметовъ они придавали веществу только самыя простыя, самыя необходимыя для представленія чего-нибудь, являющагося въ пространствѣ и времени, и старались изъ нихъ однихъ вывести всю совокупность явленій. Пусть *Элеаты* предупредили ихъ въ этомъ, такъ какъ они отличали пребывающее, познаваемое только въ мысли вещество отъ обманчивой смѣны чувственныхъ явленій; пусть *пиѳагорейцы*, которые признавали за сущность вещей число, т. е. численно опредѣлимыя отношенія тѣлъ и ихъ формъ, этимъ подготовили сведеніе всѣхъ чувственныхъ качествъ къ формѣ соединенія атомовъ; но всетаки атомисты дали первые вполнѣ ясное понятіе о томъ, что нужно понимать подъ веществомъ, какъ основой всѣхъ явленій. Съ установленіемъ этого понятія, матеріализмъ былъ законченъ, какъ первая совершенно ясная и послѣдовательная теорія всѣхъ явленій.

Этотъ шагъ былъ такъ же смѣлъ и важенъ, какъ методически вѣренъ, потому что пока вообще исходили отъ внѣшнихъ объектовъ міра явленій, то нельзя было никакимъ другимъ путемъ достичь того, чтобы объяснить загадочное изъ очевиднаго, сложное изъ простаго и неизвѣстное изъ извѣстнаго. Даже недостаточность всякаго механическаго объясненія міра могла выясниться окончательно только на этомъ пути, такъ какъ это былъ единственный путь основательнаго объясненія вообще.

Съ немногими великими людьми древности исторія поступила такъ жестоко, какъ съ *Демокритомъ*. Въ огромной каррикатурѣ ненаучныхъ преданій о немъ ясно выступаетъ только одно имя „смѣющагося философа“; тогда какъ личности, съ несравненно меньшимъ значеніемъ, выдвигаются во весь ростъ. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ удивляться такту, съ которымъ *Бэконъ Веруламскій*, въ другихъ случаяхъ вовсе не мастеръ въ исторіи, выдвинулъ Демокрита изъ ряда всѣхъ другихъ философовъ древности и призналъ за нимъ честь истиннаго изслѣдованія, тогда какъ Аристотель, философскій идолъ среднихъ вѣковъ, представляется ему только какъ основатель вреднаго, мнимаго знанія и пустаго словомудрія. Бэконъ не могъ быть справедливъ къ Аристотелю, потому что у него не доставало того историческаго чутья, которое даже въ великихъ заблужденіяхъ узнаетъ неизбѣжный переходный пунктъ къ болѣе глубокому познанію истины. Въ Демокритѣ онъ встрѣтилъ родственный себѣ духъ и судилъ о немъ, будучи отдѣленнымъ отъ него бездною двухъ тысячелѣтій, почти какъ о современникѣ. Въ самомъ дѣлѣ, уже вскорѣ послѣ Бэкона, атомистика и именно сначала въ томъ видѣ, который былъ данъ ей *Эпикуромъ*, была возведена на степень основанія новаго естествознанія.

Демокритъ былъ гражданинъ іонійской колоніи *Абдеры* на ѳракійскомъ берегу. Абдериты не пріобрѣли тогда еще репутаціи глупцовъ, которою они

позднѣе пользовались въ древности. Цвѣтущій торговый городъ былъ богатъ и образованъ. Отецъ Демокрита былъ необыкновенно богатый человѣкъ, и почти нельзя сомнѣваться, что высоко одаренный сынъ получилъ отличное воспитаніе, хотя преданіе о томъ, что онъ былъ воспитанъ персидскими магами, не имѣетъ никакого историческаго основанія. [10]).

Говорятъ, что Демокритъ все свое наслѣдство употребилъ на *большія путешествія*, къ которымъ его побуждала его любознательность. Когда онъ вернулся бѣднымъ, ему помогалъ его братъ, но скоро, благодаря своимъ нѣкоторымъ сбывшимся естественно-историческимъ предсказаніямъ, онъ пріобрѣлъ славу мудраго, Богами вдохновеннаго человѣка. Наконецъ онъ написалъ свое большое сочиненіе „Diakosmos", за публичное чтеніе котораго родной городъ наградилъ его, по показанію однихъ сотнею, а по показанію другихъ, пятью стами талантовъ и воздвиженіемъ почетныхъ колоннъ. Годъ смерти Демокрита

[10]) Этимъ я не хочу согласиться абсолютно съ критикою этого преданія Муллаха, Целлера и др. Несправедливо изъ за смѣшнаго преувеличенія Валерія Максима и неточности одной цитаты у Діогена отбросить, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, всю исторію пребыванія Ксерска въ Абдерѣ. Изъ Геродота мы знаемъ, что Ксерксъ былъ въ Абдерѣ и своимъ тамошнимъ пребываніемъ былъ особенно доволенъ (VIII, 120; вѣроятно то мѣсто, которое припоминалось Діогену); что въ этомъ случаѣ царь и его дворъ поселились у самыхъ богатыхъ гражданъ города—само собой разумѣется, что Ксерксъ имѣлъ при себѣ своихъ самыхъ ученыхъ маговъ—также исторически вѣрно. Поэтому принять хотя лишь возбуждающее вліяніе этихъ Персовъ на умъ любознательнаго мальчика — мысль такая вѣроятная, что скорѣе можно было бы заключать на оборотъ, именно въ силу очень большой внутренней вѣроятности дѣла, что суть этихъ разсказовъ легко могла сложиться изъ простыхъ предположеній и комбинацій въ мнимое преданіе, тогда какъ позднее появленіе этого разсказа, у ненадежныхъ авторовъ, конечно дѣлаетъ внѣшнюю вѣроятность очень незначительной. Что касается до связаннаго съ этимъ вопроса о *времени жизни* Демокрита, то не смотря на все употребленное на это остроуміе (см. *Frei*, quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845. *Zeller* 1, S. 648 ff. Anm. 2 и 783 и f. Anm. 2) нельзя никакъ отрицать успѣшнаго возраженія въ пользу взгляда К. Ф. *Германна*, котораго мы держались въ первомъ изданіи. Но *внутреннія* основанія (см. Lewes Gesch. d Phil. S. 216) говорятъ скорѣе за болѣе *позднее* время Демокрита. Конечно, нельзя слишкомъ легко отнестись къ замѣчанію *Аристотеля* о Демокритѣ, какъ творцѣ опредѣленія понятій, продолженнаго впослѣдствіи Сократомъ и его современниками (см. Zeller 1, S. 686 Anm), такъ какъ Демокритъ, во всякомъ случаѣ, лишь въ зрѣлыхъ годахъ началъ развивать свои ученія. Если отнести труды Сократа къ цвѣтущему времени его сношенія съ софистами, с. 425, то Демокритъ могъ бы быть развѣ ровесникъ Сократу, а не родиться лишь еще въ 460 году.

неизвѣстенъ, но общее мнѣніе таково, что онъ достигъ глубокой старости и разстался съ жизнью спокойно и безболѣзненно.

Съ его именемъ связана цѣлая масса разсказовъ и анекдоктовъ, но большая часть ихъ не опредѣляютъ сущности человѣка, къ которому они относятся; меньше всего тѣ, которые по просту ставятъ его въ параллель, какъ „смѣющагося философа", съ Гераклитомъ, какъ „плачущимъ", не видя въ немъ ничего болѣе, какъ веселаго насмѣшника надъ глупостями міра и представителя такой философіи, которая, не теряясь въ глубинѣ, все беретъ съ хорошей стороны. Точно также мало идетъ къ нему все то, что изображаетъ его просто широко образованнымъ человѣкомъ, или же обладателемъ мистическихъ тайныхъ ученій. Изъ всей путаницы противорѣчивыхъ извѣстій объ его личности вѣрнѣе всего то, что онъ посвятилъ всю свою жизнь столько же строгому и раціональному, какъ и многообъемлющему научному изслѣдованію. Собиратель скудныхъ отрывковъ, оставшихся намъ изъ множества его сочиненій *Муллахъ* [11]), ставитъ его по уму и знаніямъ выше всѣхъ другихъ философовъ, жившихъ до Аристотеля, и высказываетъ даже догадку, что Стагиритъ массою знаній, которыя удивляютъ въ немъ, въ значительной части обязанъ изученію твореній Демокрита.

Знаменательно, что человѣкъ съ такимъ широкимъ знаніемъ сказалъ: «Надо стремиться не къ полнотѣ *знанія*, но къ полнотѣ *пониманія* [12])», и гдѣ онъ говоритъ съ простительнымъ чувствомъ самодовольства о своихъ заслугахъ, тамъ онъ не останавливается на числѣ и разнообразіи своихъ сочиненій, но хвалится собственными наблюденіями, сношеніями съ другими учеными и математическимъ методомъ. «Изъ всѣхъ моихъ современниковъ я посѣтилъ всего больше разныхъ мѣстъ земли, изслѣдуя самое отдаленное, и видѣлъ большую часть поясовъ неба и земли, слышалъ большую часть мыслящихъ людей, и никто не превзошелъ меня въ геометрическихъ построеніяхъ и доказательствахъ, ни даже египетскіе геометры, у которыхъ я пробылъ, какъ гость, въ сложности цѣлыхъ пять лѣтъ [13])».

[11]) *Mullach*, Fragm, phil. graec. Par. 1869. p. 338: «Fuit ille, quamquam in caeteris dissimilis, in hoc aequabili omnium artium studio simillimus Aristotelis. Atque haud scio an Stagirites illam qua reliquos philosophos superat eruditionem aliqua ex parte Democriti librorum lectioni debuerit».

[12]) *Zeller* 1. S. 746. *Mullach*, fr. phil. p. 349, fr. 140—142.

[13]) Fragm. varii arg. 6, bei *Mullach*, fragm. phil. p. 370 u f.; срав. *Zeller* 1, 688, Anm., гдѣ замѣчаніе, будто это показываетъ, «что Демокритъ въ этомъ отношеніи у иностранцевъ могъ научиться немногому» слишкомъ смѣло. Изъ замѣчанія Демокрита даже нельзя достовѣрно вывести, что онъ уже при

Между обстоятельствами, по которымъ Демокритъ былъ отчасти забытъ, слѣдуетъ упомянуть объ отсутствіи въ немъ честолюбія и діалектической страсти къ спорамъ. Говорятъ, онъ былъ въ *Аѳинахъ*, не открывшись ни одному изъ тамошнихъ философовъ. Въ числѣ его нравственныхъ изрѣченій мы находимъ слѣдующее: «Кто охотно противорѣчитъ и многословитъ, тотъ не способенъ научиться ничему дѣльному».

Такое настроеніе духа не годилось для города софистовъ и въ особенности для того, чтобы вступать въ сношенія съ такими людьми, какъ *Сократъ* и *Платонъ*, вся философія которыхъ развивалась въ діалектическомъ словопреніи. Демокритъ не основалъ никакой школы. Изъ его сочиненій, какъ кажется, усерднѣе дѣлались извлеченія, чѣмъ они переписывались цѣликомъ. Наконецъ вся его философія была вполнѣ усвоена *Эпикуромъ*. *Аристотель* часто съ уваженіемъ упоминаетъ о немъ, но цитируетъ его большею частію только тогда, когда оспариваетъ, и это дѣлается далеко не всегда съ надлежащею объективностью и справедливостью [14]). А сколько онъ заимствовалъ отъ Демокрита, не называя его,—этого мы не знаемъ. Платонъ не упоминаетъ о немъ нигдѣ, и остается спорнымъ, не полемизируетъ ли онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ противъ него, не называя его. Вѣроятно, на этомъ и основывается сказаніе о томъ, что Платонъ въ фанатической ревности хотѣлъ скупить и сжечь всѣ сочиненія Демокрита [15]).

Въ новѣйшее время на память Демокрита обрушилъ всю тяжесть своего анти-матеріалистическаго негодованія *Риттеръ*, въ своей исторіи философіи; тѣмъ болѣе можно радоваться спокойной оцѣнкѣ его такимъ человѣкомъ, какъ *Брандисъ*, и блестящей и убѣдительной защитѣ *Целлера*,—такъ какъ, въ самомъ дѣлѣ, Демокритъ долженъ быть причисленъ къ величайшимъ между великими мыслителями древности.

своемъ прибытіи въ Египетъ превосходилъ «Гарпедонаптовъ», но даже и въ этомъ случаѣ онъ могъ очевидно еще многому у нихъ научиться.

[14]) Срав. напр. тотъ способъ, которымъ Аристотель de anima I, 3 старается представить въ смѣшномъ видѣ ученіе Демокрита о движеніи тѣла посредствомъ души; далѣе уже *Целлеромъ* I, 710 и 711 Anm. 1 слегка порицаемую вставку *случая*, какъ причины движенія, и утвержденіе, что Демокритъ приписывалъ истину чувственному явленію какъ такому; см. *Zeller* 1, 742 и f.

[15]) Какъ бы невѣроятенъ намъ ни представлялся подобный фанатизмъ, онъ все же подходитъ къ характеру Платона, и такъ какъ свидѣтельство Діогена въ пользу этого разсказа имѣетъ не меньшее значеніе, чѣмъ свидѣтельство *Аристоксена*, то мы можетъ быть имѣемъ передъ собой болѣе, чѣмъ «сказаніе». Срав. Ueberweg I, 4 Aufl. S. 73.

При всемъ этомъ мы знаемъ *объ ученіи Демокрита* больше, чѣмъ о взглядахъ иного философа, отъ котораго больше сохранилось. Мы можемъ приписать это ясности и строгой послѣдовательности его міросозерцанія, что позволяетъ намъ легко связать съ цѣлымъ даже малѣйшій его отрывокъ. Центръ этого міросоцерцанія составляетъ *атомистика*, которая, конечно, создана не имъ, но, безъ сомнѣнія, только благодаря ему пріобрѣла свое полное значеніе. Въ продолженіи нашего изложенія исторіи матеріализма, мы покажемъ, что *современное ученіе* объ атомахъ произошло изъ атомистики Демокрита путемъ постепеннаго преобразованія. Существенными основаніями метафизики Демокрита нужно считать слѣдующія положенія:

1) *Изъ ничего ничего не бываетъ; ничто изъ того, что есть, не можетъ быть уничтожено. Всякое измѣненіе есть только соединеніе и раздѣленіе частей* [16]). Сущность этого положенія, уже содержащаго въ себѣ, въ принципѣ, обѣ главныя теоремы новѣйшей физики,—положеніе объ неуничтожаемости матеріи и положеніе о сохраненіи силы,—является у Канта, какъ „первая аналогія опыта“: „Субстанція пребываетъ при всякомъ измѣненіи явленій, и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается“. Кантъ находитъ, что во всѣ времена не только философъ, но и простой здравый смыслъ предполагалъ постоянство субстанціи. Это положеніе имѣетъ притязаніе на значеніе аксіомы, какъ необходимое предварительное условіе правильнаго опыта вообще, и однако же оно имѣетъ свою исторію! Въ дѣйствительности, для первобытныхъ людей, у которыхъ фантазія еще преобладаетъ надъ логическимъ мышленіемъ, нѣтъ ничего легче представленія о возникновеніи и изчезновеніи, и едвали твореніе изъ „ничего“ въ христіанскомъ догматѣ было первымъ камнемъ преткновенія для пробуждающейся критики. Конечно съ философіею является тотчасъ и аксіома о постоянствѣ вещества, хотя сначала въ нѣсколько неясной формѣ. „Безконечное“ (ἄπειρον) Анаксимандра, изъ котораго все происходитъ, божественный первичный огонь Гераклита, въ которомъ сгораютъ смѣняющіеся міры, чтобы выйти изъ него обновленными, суть олицетворенія пребывающаго вещества. Элеатъ Парменидъ первый отрицалъ всякое возникновеніе и всякое изчезновеніе. Дѣйствительно, существующее для Элеатовъ есть единое все,—вполнѣ круглый шаръ, въ которомъ нѣтъ никакого измѣненія и движенія. Всякое измѣненіе есть только видимость. Но здѣсь возникало противорѣчіе между видимостью и бытіемъ, на которомъ философія не могла остановиться. Одностороннее утвержденіе одной аксіомы нарушало другую: „нѣтъ ничего безъ причины!“ Какимъ же образомъ могла возникнуть ви-

---

[16]) Сравн. доказательства у Целлера. 1, 691, Anm. 2.

димость изъ такого неизмѣняемаго бытія? Къ этому присоединялась нелѣпость отрицанія движенія, отрицанія, которое, впрочемъ, привело къ безконечнымъ словопреніямъ, и тѣмъ способствовало возникновенію діалектики. *Эмпедоклъ* и *Анаксагоръ* устранили эту нелѣпость, сведя всякое возникновеніе и изчезновеніе къ *смѣшенію* и *раздѣленію*; но лишь атомистикою эта мысль была приведена въ совершенно наглядную форму и сдѣлана краеугольнымъ камнемъ строго-механическаго міросозерцанія. Для этого требовалось присоединеніе аксіомы о необходимости всего происходящаго.

2) *Ничто не происходитъ случайно, но все происходятъ по нѣкоторой причинѣ и необходимости* [17]).

Это положеніе, приписываемое сомнительнымъ преданіемъ уже Левкиппу, можетъ быть понимаемо, какъ рѣшительное отрицаніе всякой *телеологіи*, потому что „причина“ (λόγος) есть ничто иное, какъ математически-механическій законъ, которому атомы съ безусловною необходимостью слѣдуютъ въ своемъ движеніи. Поэтому *Аристотель* не одинъ разъ жалуется, что Демокритъ, оставляя въ сторонѣ цѣли, объясняетъ все естественною необходимостью. Но это именно и хвалитъ *Бэконъ Веруламскій* уже въ своемъ сочиненіи о расширеніи наукъ, въ которомъ, въ другихъ отношеніяхъ, онъ еще благоразумно сдерживаетъ свое неудовольствіе на систему Аристотеля (l. III, c. 4).

Это чисто матеріалистическое отрицаніе цѣли привело уже у Демокрита къ тѣмъ самымъ недоразумѣніямъ, которыя господствуютъ еще и теперь почти у всѣхъ противъ матеріалистовъ: къ укору, *что у него управляетъ слѣпой случай*. Ничто такъ не противорѣчитъ одно другому, какъ случай и необходимость, и всетаки ничто не смѣшивается такъ часто. Причина этого заключается въ томъ, что понятіе необходимости совершенно ясно и твердо, между тѣмъ какъ понятіе случая очень шатко и относительно.

Если на голову человѣка, въ то время, какъ онъ проходитъ по улицѣ, падаетъ кирпичь, то на это смотрятъ, какъ на случайность, и всетаки никто не сомнѣвается, что напоръ вѣтра, законъ тяжести и другія естественныя обстоятельства вполнѣ опредѣлили это событіе, такъ что оно произошло вслѣдствіе естественной необходимости, и что также, вслѣдствіе естественной необходимости, кирпичъ долженъ былъ упасть въ данный моментъ на находящуюся въ этомъ опредѣленномъ мѣстѣ голову.

[17]) Frag. phys. 41, Mullach p. 365: Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης.

[18]) Конечно это относится также вполнѣ къ новѣйшей и самой смѣлой попыткѣ устранить основной принципъ всего научнаго мышленія: къ «*философіи безсознательнаго*». Во второй книгѣ намъ представится случай вернуться къ этому запоздалому плоду нашей умозрительной романтики.

[19]) Fragm. phys. 1, Mullach p. 357.

Изъ этого примѣра ясно видно, что допущеніе случайности есть, собственно, частное отрицаніе цѣли. Паденіе камня не могло, по нашему взгляду, имѣть *разумной* цѣли, если мы называемъ его случайностью.

Но если принять вмѣстѣ съ христіанскою религіозною философіею *абсолютное опредѣленіе цѣлей*, то случай исключается такъ же совершенно, какъ и при принятіи *абсолютной причинности*. На этомъ пунктѣ совершенно сходятся оба послѣдовательнѣйшія мірозерцанія, и оба оставляютъ понятіе случая только для произвольнаго и переноснаго практическаго употребленія. Мы иногда называемъ случайнымъ то, цѣли или основанія чего мы не видимъ, только ради краткости, слѣдовательно совсѣмъ не по философски; или иногда мы исходимъ отъ односторонней точки зрѣнія и доказываемъ, оспаривая телеолога, случайность происходящаго, для того только, чтобы отдѣлаться отъ цѣли, тогда какъ мы снова отрицаемъ случай, едва только рѣчь зайдетъ о законѣ достаточнаго основанія.

И это вѣрно, пока дѣло идетъ объ изслѣдованіи природы и вообще о строгой наукѣ, потому что изслѣдованіе міра явленій вообще доступно только со стороны дѣйствующихъ причинъ, и всякое примѣшиванье конечныхъ причинъ, которыя ставятся *рядомъ* или *выше* необходимости, т. е. силъ природы, дѣйствующихъ со строгою всеобщностью признаннаго правила, имѣетъ вообще лишь значеніе частнаго отрицанія науки и произвольнаго загражденія какой нибудь еще неизслѣдованной области.

Но уже Бэконъ допускалъ *абсолютную* цѣлесообразность, хотя онъ еще не довольно строго установилъ понятіе о ней. Это понятіе о цѣлесообразности въ *цѣломъ* природы, которая намъ становится ясною только постепенно въ *частностяхъ*, въ видѣ дѣйствующихъ причинъ, не ведетъ конечно ни къ какой чисто человѣческой, а слѣдовательно ни къ какой понятной человѣку въ частностяхъ цѣлесообразности. Между тѣмъ религіи требуютъ именно *антропоморфической цѣли*. Такая цѣль противорѣчитъ естествознанію, какъ вымыселъ исторической правдѣ, и поэтому, какъ и вымыселъ, можетъ имѣть свое мѣсто только въ идеальномъ разсматриваніи вещей.

Изъ этого вытекаетъ необходимость строгаго устраненія всѣхъ конечныхъ причинъ, для того чтобы могла возникнуть наука. Но если спросить, былъ ли этотъ мотивъ дѣйствительнымъ двигателемъ уже и для Демокрита, когда онъ сдѣлалъ строгую необходимость основаніемъ всякаго изученія природы, то нужно при этомъ конечно оставить въ сторонѣ указанныя здѣсь нами отношенія; но не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что главный фактъ существовалъ:

ясный взглядъ на требованіе *естественной необходимости* вообще, какъ на условіе всякаго раціональнаго *познанія природы*. Источника же этого взгляда нужно искать ни въ чемъ иномъ, какъ въ изученіи *математики*, которое и въ новѣйшее время рѣшительно дѣйствовало въ этомъ смыслѣ.

3) *Ничего не существуетъ, кромѣ атомовъ и пустаго пространства; все прочее есть мнѣніе*[19]).

Здѣсь мы разомъ, въ одномъ положеніи, имѣемъ сильную и слабую сторону каждой атомистики. Основаніемъ всякаго раціональнаго объясненія природы, всѣхъ великихъ открытій новѣйшаго времени стало разрѣшеніе явленій на движеніе мельчайшихъ частицъ, и безъ сомнѣнія, уже классическая древность достигла бы на этомъ пути значительныхъ результатовъ, если бы не взяла рѣшительнаго верха вышедшая изъ Аѳинъ реакція противъ естественно-научнаго направленія философіи. На основаніи ученія объ атомахъ мы объясняемъ нынѣ законы звука, свѣта, тепла, химическихъ и физическихъ измѣненій, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, и все-таки оно также мало можетъ и нынѣ, какъ во времена Демокрита, объяснить даже самое простое *ощущеніе* звука, свѣта, тепла, вкуса и т. д. При всѣхъ успѣхахъ науки, при всѣхъ измѣненіяхъ понятія объ атомѣ, эта пропасть осталась такою же широкою и она нисколько не уменьшится, если удастся создать полную теорію мозговыхъ функцій и точно дозвать механическія движенія съ ихъ причинами и слѣдствіями, соотвѣтствующія ощущенію или, выражаясь иначе, обусловливающія ощущеніе. Наука не должна отчаяваться въ возможности, съ этимъ могучимъ орудіемъ, вывести самыя запутанныя дѣйствія и самыя многозначительныя движенія живаго человѣка по закону сохраненія силы изъ силъ освобождающихся въ его мозгу, подъ вліяніемъ нервныхъ раздраженій; но ей вѣчно останется невозможнымъ найти мостъ между тѣмъ, чтò есть простѣйшій звукъ, какъ *ощущеніе субъекта*, какъ мое ощущеніе, и между процессами разложенія въ мозгу, которыя наука должна принять, чтобы объяснить это самое звуковое ощущеніе, какъ процессъ въ мірѣ *объектовъ*.

Въ томъ способѣ, какимъ Демокритъ разрубилъ этотъ Гордіевъ узелъ, чувствуется еще, можетъ быть, вліяніе Элейской школы. Эта школа признавала движеніе и измѣненіе вообще за видимость, и притомъ за видимость несодержащую никакого бытія. Демокритъ ограничилъ это отрицаніе только областью чувственныхъ качествъ. „Сладкое существуетъ только въ мнѣніи, въ мнѣніи существуетъ горькое, въ мнѣніи существуетъ тепло, холодъ, цвѣта; въ дѣйствительности же не существуетъ ничего, кромѣ атомовъ и пустаго пространства“ [20]).

[19]) Fragm. phys. 1, Mullach, p. 357. [20]) Mullach p. 357.

Такъ какъ для него непосредственно данное ощущеніе имѣло въ себѣ нѣчто обманчивое, то легко понятно, онъ жаловался, почему истина лежитъ глубоко скрытою, и почему онъ придавалъ *размышленію* большее значеніе въ дѣлѣ познанія, чѣмъ непосредственному воспріятію. Его размышленіе вращалось въ понятіяхъ, которыя связывались съ *созерцаніемъ*, и именно поэтому было вообще пригодно къ объясненію природы. Постоянное сведеніе всѣхъ гипотезъ на созерцаніе движенія атомовъ охраняло Демокрита отъ послѣдствій односторонней дедукціи изъ понятій.

4) *Атомы безконечны въ числѣ и безконечно различны по формѣ. Въ вѣчномъ паденіи черезъ безконечное пространство, большіе, которые движутся скорѣе, ударяются въ меньшіе; возникающія при этомъ боковыя движенія и круговращенія суть начала образованія міра. Безконечные міры возникаютъ и снова исчезаютъ другъ возлѣ друга и другъ подлѣ друга*[21]). На это величавое представленіе въ древности часто смотрѣли какъ на нѣчто чудовищное, и всетаки оно ближе

[21]) Основныя черты атомистики мы должны заимствовать, за неимѣніемъ подлинныхъ фрагментовъ, главнымъ образомъ изъ *Аристотеля* и *Лукреція*, причемъ нужно замѣтить, что даже въ этихъ изложеніяхъ, какъ они ни далеки отъ смѣшныхъ искаженій и недоразумѣній какого нибудь *Цицерона*, вѣроятно пострадала математическая ясность основной мысли и связь отдѣльныхъ чертъ. Поэтому справедливо постоянно дополнять недостаточное преданіе въ смыслѣ той математически-физикальной наглядности, на которой держится вся систена Демокрита. Такъ напр. *Целлеръ* поступаетъ несомнѣнно правильно при обсужденіи отношенія *величины* и *тяжести* атомовъ I, S. 698—702; за то въ ученіи о *движеніи* и здѣсь сохранился еще остатокъ неясности, свойственной всѣмъ новѣйшимъ изложеніямъ. Целлеръ замѣчаетъ: (S 714) соображеніе, что въ безконечномъ пространствѣ нѣтъ верха и низа, повидимому еще не приходило атомистамъ; то, чтò *Эпикуръ* у Діогена X, 60 говоритъ объ этомъ, слишкомъ поверхностно и ненаучно, чтобы могло быть приписываемо Демокриту. Но это слишкомъ рѣзкое сужденіе, потому что Эпикуръ возраженію недостающаго верха и низа вовсе не противупоставляетъ «очевидности», какъ принимаетъ Целлеръ (III, 1 377 u. f.), но дѣлаетъ совершенно вѣрное, а поэтому и принадлежащее вѣроятно Демокриту замѣчаніе, что не смотря на эту относительность верха и низа въ безконечномъ пространствѣ, именно направленіе отъ головы къ ногамъ можетъ быть разсматриваемо, какъ опредѣленно данное и абсолютно противоположное направленію отъ ногъ къ головѣ, какъ бы мы ни удлиняли мысленно ту линію, на которой это растояніе измѣряется. Въ этомъ направленіи происходитъ общее движеніе свободныхъ атомовъ, и притомъ только въ смыслѣ движенія отъ головы прямо стоящаго человѣка къ ногамъ, и это направленіе есть направленіе сверху книзу, а то, которое прямо противоположно, есть направленіе снизу кверху.

*

къ нашимъ настоящимъ воззрѣніямъ, чѣмъ взглядъ Аристотеля, доказывавшаго a priori, что кромѣ его, замкнутаго въ себѣ, міра не можетъ быть никакого другаго. У Эпикура и Лукреція, относительно которыхъ наши свѣдѣнія полнѣе, мы снова встрѣчаемъ этотъ строй міровоззрѣнія; нужно только упомянуть здѣсь, что мы имѣемъ полное основаніе предполагать, что всѣ черты эпикурейской атомистики, относительно которыхъ мы положительно не знаемъ противнаго, принадлежатъ Демокриту. Эпикуръ думалъ, что атомы хотя безконечны въ числѣ, но не безконечно разнообразны *по формѣ*. Важнѣе его новое мнѣніе о происхожденіи *боковаго движенія*.

Здѣсь Демокритъ даетъ намъ совершенно послѣдовательное представленіе, которое хотя и не выдерживаетъ критики современной физики, но показываетъ однако, что греческій мыслитель развивалъ свои воззрѣнія на строго физическихъ основаніяхъ, насколько это было тогда возможно. Исходя изъ ошибочнаго предположенія, что большія массы (предполагая равную плотность) падаютъ скорѣе меньшихъ, онъ допускалъ, что большіе атомы настигали меньшіе и сталкивались съ ними. Такъ какъ атомы разнообразны по формѣ, и такъ какъ ударъ направляется вообще не въ центръ ихъ, то вслѣдствіе этого происходитъ,— что согласно также и съ настоящей нашей механикой, — вращеніе атомовъ вокругъ своей оси и боковыя движенія. Разъ такія движенія даны, то они должны становиться все запутаннѣе, и такъ какъ напоръ постоянно новыхъ атомовъ сообщаетъ новую живую силу слою находящемуся уже въ боковомъ движеніи, то можно принять, что движеніе становится все сильнѣе и сильнѣе. Тогда изъ боковаго движенія атомовъ, въ соединеніи съ вращательнымъ движеніемъ, легко происходятъ случаи обратнаго движенія. Если теперь въ такомъ перемѣшанномъ слоѣ болѣе тяжелые (т. е. большіе) атомы постоянно сохраняютъ болѣе сильное стремленіе внизъ, то въ концѣ они соберутся въ нижней части слоя, а болѣе легкіе, напротивъ, въ верхней [22]).

[22]) Срав. fragm. phys. 2, *Mullach* p. 358 и мѣткое замѣчаніе *Целлера* 1, 717 Anm. 1 о чисто механическомъ свойствѣ этого соединенія однороднаго. Менѣе же достовѣрно то, дѣйствительно ли движеніе по кривой линіи («круговое или вихревое движеніе«, Zeller S. 715 въ текстѣ и прим. 2) играло роль у Демокрита, какъ это принято болѣе поздними излагателями. Скорѣе можно думать, что по его мнѣнію вихревое движеніе совокупности атомовъ, изъ которой произошелъ міръ, произошло лишь послѣ того, какъ атомы, именно тѣ, которые составляли внѣшнюю оболочку земли, образовали плотную массу, сцѣпленную крючками атомовъ. Подобная масса могла тогда легко придти въ вращательное движеніе, отчасти вслѣдствіе первоначальнаго движенія своихъ частей, отчасти вслѣдствіе толчка двигавшихся извнѣ атомовъ. Свѣтила у Демокрита приходитъ въ движеніе вслѣдствіе вращенія оболочки

Но на основаніе всей этой теоріи, на ученіе о скорѣйшемъ паденіи большихъ атомовъ, напалъ Аристотель, и кажется, что это заставило Эпикура придумать, сохранивши все остальное построеніе, свои немотивированныя отклоненія атомовъ отъ прямой линіи. Аристотель училъ именно, что *еслибы и могло* существовать пустое пространство, что онъ считаетъ невозможнымъ, то всѣ тѣла *должны были бы* падать въ немъ съ одинаковою скоростью, такъ какъ различіе скоростей паденія обусловливается различною плотностію среды, какъ напр. воды и воздуха. Въ пустомъ пространствѣ нѣтъ никакой среды, а слѣдовательно въ немъ не существуетъ никакого различія въ паденіи тѣлъ. Аристотель сошелся здѣсь въ результатѣ, также какъ въ своемъ ученіи о тяготѣніи къ центру вселенной, съ современнымъ естествознаніемъ. Но его дедукція раціональна только мѣстами и смѣшана съ тонкостями такого же рода, какъ тѣ, которыми онъ старается доказать невозможность всякаго движенія въ пустомъ пространствѣ. Эпикуръ поступилъ короче и сдѣлалъ заключеніе проще: такъ какъ въ пустомъ пространствѣ *нѣтъ никакого сопротивленія*, то всѣ тѣла *должны* падать съ *одинаковою скоростью*,—повидимому вполнѣ согласно съ современною физикою, но только повидимому, такъ какъ у древнихъ совершенно не было правильнаго представленія о сущности тяготѣнія и паденія.

Во всякомъ случаѣ не безъинтересно сравнить это съ тѣмъ, что Галилей, едва только онъ открылъ, послѣ трудныхъ изысканій, *истинный законъ паденія*, какъ тотчасъ же позволилъ себѣ сдѣлать выводъ a priori, что въ пустомъ пространствѣ всѣ тѣла будутъ падать съ одинаковою скоростью, гораздо раньше, чѣмъ этотъ фактъ былъ доказанъ съ помощью воздушнаго насоса. Остается еще изслѣдовать, не содѣйствовали ли этому выводу воспоминанія изъ Аристотеля и Лукреція [23])!

5) *Различіе всѣхъ предметовъ зависитъ отъ различія ихъ атомовъ въ числѣ, величинѣ, формѣ и порядкѣ; качественнаго различія атомовъ не существуетъ. Атомы не имѣютъ „внутренняго состоя-*

міра; Эпикуръ, который безъ сомнѣнія въ сравненіи съ Демокритомъ, несмотря на болѣе поздній вѣкъ, былъ слабый математикъ, считалъ также возможнымъ, что солнце, вслѣдствіе полученнаго разъ толчка при міровомъ движеніи, постоянно вращается вокругъ земли, и если мы сообразимъ, какъ темна еще вообще была до Галилея природа движенія, то не удивительно, если и Демокритъ выводилъ круговое движеніе изъ прямолинейнаго, однако убѣдительныхъ доказательствъ для этого предположенія совершенно не имѣется.

[23]) Срав. Whewell. Gesch. d. induct. Wissenschaften, по нѣмецки v.Littrow. II, S. 42

нія": *они дѣйствуютъ другъ на друга только посредствомъ давленія и удара* [24]).

Мы видѣли въ *третьемъ* тезисѣ, что Демокритъ понималъ чувственныя качества, каковы цвѣтъ, вкусъ, теплота и т. д., только какъ обманчивую видимость, и это не имѣетъ другаго значенія, какъ то, что онъ совершенно жертвовалъ субъективною стороною явленій (которая однако же есть единственно непосредственно данная), чтобы тѣмъ послѣдовательнѣе провести объективное объясненіе ихъ. Такимъ образомъ однако же Демокритъ въ дѣйствительности занимался очень усердно тѣмъ, что́ должно лежать въ объектѣ въ основаніи чувственныхъ качествъ. Сообразно съ различіемъ взаимнаго расположенія атомовъ въ нѣкоторой „схемѣ", напоминающей схемы нашихъ химиковъ, бываютъ различны наши субъективные впечатлѣнія [25]).

Аристотель порицаетъ то, что Демокритъ сводитъ всѣ роды ощущеній къ *осязательнымъ ощущеніямъ*,—упрекъ, который въ нашихъ глазахъ превращается скорѣе въ похвалу. Темное мѣсто заключается въ такомъ случаѣ именно въ *самомъ осязательномъ ощущеніи*.

Мы легко можемъ подняться на такую точку зрѣнія, чтобы разсматривать всѣ ощущенія какъ видоизмѣненное осязательное ощущеніе; но развѣ и для насъ не будетъ все-таки заключаться въ этомъ достаточно неразрѣшенныхъ задачъ! Но мы уже не можемъ болѣе такъ наивно обходить вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи находится самое простое и основное изъ всѣхъ ощущеній къ давленію, или удару, который его производитъ. Ощущеніе не находится въ одномъ *единственномъ* атомѣ, а тѣмъ менѣе въ суммѣ ихъ; потому что, иначе, какъ бы оно могло слиться въ одно цѣлое черезъ пустое пространство? Оно производится въ своей опредѣленности посредствомъ нѣкоторой *формы*, въ

[24]) И здѣсь мы не имѣемъ подлинныхъ документовъ; мы должны придерживаться большею частью указаній *Аристотеля*, которыя впрочемъ здѣсь, пока не представляется невозможности въ самомъ предметѣ, совершенно ясны и не возбуждаютъ ни малѣйшаго подозрѣнія въ недоразумѣніи. Бо́льшія подробности см. у Целлера I, 704 u. ff.

[25]) Здѣсь мы имѣемъ довольно пространныя извлеченія у Теофраста; сравн. fragm. phys. 24—39, Mullach, p. 362 u. ff.—Замѣчательно общее основное положеніе in fr. 24: «Схема существуетъ *сама по себѣ* (καϑ'ἁυτὸ), сладкое же и вообще ощутительное качество существуетъ только по отношенію къ другому и на другомъ». Здѣсь, впрочемъ, заключается источникъ аристотелевскаго противоположенія субстанціи и акциденціи, также какъ Аристотель уже у Демокрита нашелъ прообразъ для противоположности между δύναμις и ἐνέργεια (fragm. phys. 7, Mullach p. 358).

которой совокупно дѣйствуютъ атомы. *Матеріализмъ* соприкасается здѣсь съ *формализмомъ*, что́ *Аристотель* и не забылъ указать [26]). Между тѣмъ какъ онъ возвелъ формы трансцендентнымъ образомъ въ причины движенія и этимъ въ корнѣ испортилъ всякое изслѣдованіе природы, Демокритъ остерегся развить далѣе эту формалистическую сторону своего собственнаго міросозерцанія, ведущую въ глубину метафизики. Здѣсь нужна была сначала Кантовская критика разума для того, чтобы бросить первый слабый лучъ свѣта въ бездну тайны, которая, послѣ всѣхъ успѣховъ въ познаніи природы, еще такъ же велика и нынѣ, какъ во времена Демокрита.

6) *Душа состоитъ изъ мелкихъ, гладкихъ и круглыхъ атомовъ, подобныхъ атомамъ огня. Эти атомы суть самые подвижные, и отъ ихъ движенія, проникающаго черезъ все тѣло, происходятъ явленія жизни* [27]).

Слѣдовательно и здѣсь, также какъ у Діогена Аполлонійскаго, душа есть *особенное* вещество; и по Демокриту также это вещество распространено по всему міру, вызывая повсюду явленія тепла и жизни. Поэтому Демокритъ знаетъ нѣкоторую разницу между душою и тѣломъ, что́ не особенно бы понравилось современнымъ матеріалистамъ, и умѣетъ, какъ то обыкновенно дѣлаютъ дуалисты, употреблять эту разницу въ пользу этики. Душа есть существенное въ человѣкѣ; тѣло только сосудъ души, и о ней мы должны заботиться прежде всего. Счастье живетъ въ душѣ; тѣлесная красота безъ ума есть нѣчто животное. Демокриту приписывали даже ученіе о божественной міровой душѣ, но онъ не подразумѣваетъ подъ этимъ ничего другаго, кромѣ общаго распространенія того подвижнаго вещества, которое онъ могъ образно, конечно, назвать божественнымъ въ мірѣ, не приписывая ему ничего, кромѣ вещественныхъ качествъ и механически обусловленныхъ движеній.

Взглядъ Демокрита на то, какъ душа движетъ тѣломъ, Аристотель осмѣиваетъ прибѣгая къ сравненію. Говорятъ, что Дедалъ сдѣлалъ движущуюся статую Афродиты; актеръ Филиппъ объяснялъ это тѣмъ, что Дедалъ влилъ, вѣроятно, во внутрь деревянной статуи ртуть. Точно также, говоритъ Аристотель, Демокритъ заставилъ двигаться человѣка посредствомъ подвижныхъ атомовъ, помѣщенныхъ внутри его. Это сравненіе сильно хромаетъ [28]), но все-таки

[26]) Arist. phys. ausc. II, 2, гдѣ разъясняется, что природа двоякая, а именно форма и вещество: болѣе древніе философы обращали вниманіе только на матерію за исключеніемъ Эмпедокла и Демокрита.

[27]) Срав. Zeller I, S. 728 u. ff.

[28]) Срав. выше, прим 14 —Чтобы быть справедливымъ къ идеѣ Демокрита,

оно можетъ служить намъ для разъясненія двухъ, въ основаніи различныхъ, принциповъ воззрѣнія на природу. Аристотель думаетъ, что не такимъ образомъ душа движетъ человѣка, а посредствомъ *выбора* и *мысли*. Какъ будто бы это не было ясно уже дикимъ, прежде чѣмъ существовали самые слабые начатки науки! Все наше „пониманіе“ есть только приведеніе особеннаго въ данномъ явленіи къ общимъ законамъ въ мірѣ явленій. Послѣднее слѣдствіе въ этомъ стремленіи есть введеніе разумныхъ дѣйствій въ эту цѣпь. Демокритъ вывелъ это слѣдствіе, а Аристотель не понялъ его значенія.

Ученіе о духѣ, говоритъ *Целлеръ* (I. 735), не вытекало у Демокрита изъ всеобщей потребности „въ болѣе глубокомъ принципѣ“ для объясненія природы. Демокритъ не разсматривалъ духъ, какъ „образующую міръ силу“, но какъ нѣкоторое вещество на ряду съ другими веществами. Даже Эмпедоклъ еще разсматривалъ разумность, какъ внутреннее качество стихіи; Демокритъ же, напротивъ того, только какъ явленіе, происходящее „изъ математическаго свойства извѣстныхъ атомовъ въ ихъ отношеніи къ другимъ“. Именно это и есть преимущество Демокрита, такъ какъ каждая философія, серьезно стремящаяся къ пониманію міра феноменовъ, непремѣнно должна вернуться къ этому пункту. Частный случай движеній, которыя мы называемъ разумными, долженъ быть объясненъ изъ общихъ законовъ всякаго движенія, а иначе не будетъ ничего объяснено. Недостатокъ всякаго матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ *заканчиваетъ* объясненія тамъ, гдѣ высшія задачи философіи только что начинаются. Но тотъ, кто съ мнимыми разумными познаніями, недопускающими никакого наглядно-понятнаго уразумѣнія, напутаетъ въ объясненіи внѣшней природы, *считая тутъ же и разумно-дѣйствующаго человѣка*, тотъ погубитъ все основаніе науки,—все равно, зовутъ-ли его Аристотелемъ, или Гегелемъ.

Старикъ Кантъ, безъ сомнѣнія, согласился бы, въ принципѣ, съ Демокритомъ и былъ бы противъ *Аристотеля и Целлера*. Онъ вполнѣ признаетъ права эмпиризма, пока эмпиризмъ не становится догматичнымъ, а только противодѣйствуетъ умничанью и дерзости забывающаго свое истинное назначеніе разума, который «кичится проницательностію и знаніемъ тамъ, гдѣ собственно кончается и проницательность и знаніе», который «смѣшиваетъ практическіе и теоретическіе интересы, чтобы тамъ, гдѣ ему удобно, оборвать нить физическихъ изслѣдованій» [29]). Это умничанье разума надъ опытомъ, это неправильное обрываніе нити физическихъ изслѣдованій въ большомъ ходу и нынѣ, также какъ въ эллинской древности. Намъ предстоитъ еще довольно говорить объ этомъ. Это всегда будетъ тотъ пунктъ, гдѣ здравая философія должна рѣзко и энергически принимать матеріализмъ подъ свою защиту.

нужно сравнить то, какъ еще Декартъ, de pass. art. X und XI представлялъ себѣ дѣятельность матеріальныхъ «жизненныхъ духовъ» въ движеніи тѣла.

[29]) *Критика чистаго разума*, Elementarl. II, 2, 2, 2. Hauptst. 3 Abschnitt; Hartenstein III. S. 334 u. f.—Срав. далѣе тамъ же достопримѣчательное примѣчаніе къ стр. 335.

Этика Демокрита, не смотря на то, что онъ очень высоко ставитъ духъ надъ тѣломъ, есть въ сущности эвдемонизмъ (*ученіе о счастіи*), который совершенно согласуется съ матеріалистическимъ міросозерцаніемъ. Между его нравственными изрѣченіями, которыя сохранились для насъ въ несравненно большемъ числѣ, чѣмъ отрывки его ученія о природѣ, находятся, навѣрное, много древнѣйшихъ ученій мудрости, подходящихъ къ самымъ различнымъ системамъ, которыя Демокритъ, въ соединеніи съ правилами благоразумія, почерпнутыми изъ личнаго житейскаго опыта, предлагалъ больше въ популярно практическомъ смыслѣ, а не то, чтобъ они составляли отличительные признаки его системы; но мы всетаки можемъ привести все это въ связный рядъ мыслей, который опирается на немногихъ и простыхъ основныхъ положеніяхъ.

Счастіе состоитъ въ ясности и спокойствіи духа, которое достигается господствомъ надъ своими желаніями. Умѣренность и чистота сердца, въ связи съ образованіемъ и развитіемъ ума, даютъ каждому человѣку возможность къ достиженію этой цѣли, не смотря на всѣ превратности жизни. Чувственное наслажденіе даетъ только короткое удовлетвореніе, и только тотъ, кто дѣлаетъ добро, не будучи побуждаемъ страхомъ или надеждою—ради самаго добра,—можетъ быть увѣренъ во внутренней наградѣ.

Такая *этика* конечно весьма далека отъ гедоники Эпикура, или отъ этики утонченнаго эгоизма, которую мы находимъ соединенную съ матеріализмомъ въ 18-мъ столѣтіи; однако ей всетаки недостаетъ критерія всякой идеалистической морали,—принципа нашихъ дѣйствій, взятаго прямо изъ сознанія и независимаго отъ всякаго опыта. Что хорошо и что дурно, справедливо и несправедливо, Демокритъ, повидимому, предполагаетъ извѣстнымъ безъ дальнѣйшихъ изслѣдованій; что ясное состояніе духа есть самое прочное благо, и что оно можетъ быть достигнуто посредствомъ справедливаго мышленія и образа дѣйствій, это опытныя истины, и причина, почему мы стремимся достигнуть такого гармоническаго состоянія нашего внутренняго міра, заключается единственно въ счастьи недѣлимаго.

Изъ числа главныхъ основныхъ положеній, на которыя опирается матеріализмъ нашего времени, Демокриту недостаетъ только одного, именно *уничтоженія всякой телеологіи посредствомъ принципа* развитія цѣлесообразнаго изъ нецѣлесообразнаго. Въ самомъ дѣлѣ, такой принципъ непремѣнно нуженъ, какъ скоро серьезно идетъ дѣло о проведеніи единственнаго

рода причинности,—механическаго удара атомовъ. Недостаточно показать, что мельчайшіе, подвижнѣйшіе и совершенно гладкіе атомы суть то, изъ чего происходятъ явленія органическаго міра; должно показать также, почему при посредствѣ этихъ атомовъ, вмѣсто какихъ угодно безцѣльныхъ образованій, могутъ явиться изящно расчлененныя тѣла растеній и животныхъ со всѣми ихъ органами, служащими для поддержанія особи и вида. Только тогда, когда будетъ показана возможность этого, можно будетъ принять, въ полномъ смыслѣ слова, *разумное* движеніе *за частный случай общаго* движенія.

Демокритъ относится съ удивленіемъ мыслящаго изслѣдователя природы *къ цѣлесообразности* органическихъ образованій, въ особенности человѣческаго тѣла. Мы не находимъ у него ни малѣйшаго слѣда той ложной телеологіи, которую можно считать за исконнаго врага всякаго изслѣдованія природы, но мы не находимъ нигдѣ даже и попытки объяснить возникновеніе цѣлесообразности изъ слѣпаго произвола естественной необходимости. Есть ли это пробѣлъ въ его системѣ, или только пробѣлъ въ преданіяхъ, этого мы не знаемъ; но мы навѣрное знаемъ, что и это послѣднее основное положеніе всякаго матеріализма, хотя и въ грубой, однако вполнѣ ясной формѣ, возникло изъ философскаго мышленія эллиновъ.

То, чтó *Дарвинъ*, опираясь на громадной массѣ положительныхъ познаній, сдѣлалъ для настоящаго времени, мыслителямъ древности далъ *Эмпедоклъ*; ему принадлежитъ простая и поразительная мысль: цѣлесообразное потому является преобладающимъ, что ему присуще *сохраняться*, тогда какъ нецѣлесообразное давно погибло.

Въ *Сициліи* и *южной Италіи* духовная эллинская жизнь стала процвѣтать немногимъ позднѣе, чѣмъ на берегахъ Малой Азіи. «Великая Греція» со своими богатыми и гордыми городами даже далеко опередила свою метрополію, пока наконецъ лучи философіи не собрались снова въ Аѳинахъ, какъ въ фокусѣ. Надо предполагать, что въ быстромъ развитіи этихъ колоній дѣйствовалъ элементъ, подобный тому, который заставилъ Гёте воскликнуть съ глубокимъ вздохомъ: „Америка, тебѣ лучше, чѣмъ нашему старому континенту,—у тебя нѣтъ ни развалившихся замковъ, ни базальтовъ". Бóльшая свобода отъ традицій, отдаленіе отъ вѣковыхъ центровъ древняго культа, удаленіе изъ области вліянія властолюбивыхъ жрецовъ, съ ихъ глубоко вкоренившимся авторитетомъ, главнымъ образомъ и благопріятствовали, повидимому, переходу отъ преданности религіознымъ вѣрованіямъ къ научному изслѣдованію и философскому мышленію. *Пиѳагорейскій союзъ*, при всей своей строгости, былъ всетаки религіознымъ новаторствомъ довольно радикальнаго характера, и между выдающимися по силѣ ума членами этого союза развились плодотворнѣйшія занятія математикою и естественными науками, какія только извѣстны въ Греціи до временъ Александрійской школы. *Ксенофанъ*, переселившійся изъ Малой Азіи въ южную Италію и основавшій здѣсь *Элейскую* школу, былъ ревностнымъ просвѣтителемъ. Онъ ниспровергалъ миѳическія представленія о сущности боговъ, и ставилъ на мѣсто ихъ философское понятіе.

Эмпедоклъ изъ Агригента не можетъ считаться матеріалистомъ, потому что у него однимъ изъ основныхъ положеній ученія была раздѣльность силы и вещества. Можно догадываться, что онъ былъ первымъ въ Греціи, раздѣлившимъ вещество на *четыре элемента*, которые пріобрѣли, благодаря Аристотелю, такую живучесть, что мы еще и теперь открываемъ кое-гдѣ слѣды ихъ въ наукѣ. Рядомъ съ ними Эмпедоклъ принималъ двѣ основныя силы, *любовь* и *ненависть*, которыя выражались въ образованіи и разрушеніи міра, какъ *притяженіе* и *отталкиваніе*. Если бы Эмпедоклъ представлялъ эти силы, какъ свойство элементовъ, то мы спокойно могли бы причислить его къ матеріалистамъ, потому что образный языкъ его философскихъ стихотвореній заимствовалъ свои выраженія не только отъ чувствъ человѣческаго сердца, но онъ поднималъ на ноги весь Олимпъ и адъ для того, чтобы дать своимъ понятіямъ плоть и кровь и занимать вмѣстѣ умъ и фантазію. Однако его основныя силы независимы отъ вещества. Въ безконечныхъ періодахъ беретъ перевѣсъ то одна, то другая. Когда достигаетъ полнаго господства „любовь", всѣ вещества покоятся въ блаженномъ согласіи, соединившись въ одинъ большой шаръ. Когда „ненависть" достигаетъ предѣла своего могущества, все разсѣевается и разбрасывается. Въ обоихъ случаяхъ не существуетъ никакихъ единичныхъ предметовъ. Всякая жизнь на землѣ бываетъ лишь при переходныхъ состояніяхъ, которыя ведутъ, когда возрастаетъ сила „ненависти", отъ общаго міроваго шара къ абсолютному разсѣянію, а, когда увеличивается сила „любви", дѣло идетъ обратнымъ путемъ. Этотъ послѣдній путь есть путь нашего міроваго періода, въ которомъ, какъ нужно заключать изъ основныхъ идей системы, мы уже оставили за собою огромное продолженіе времени. Особенности его космогоніи интересны намъ здѣсь лишь на столько, на сколько дѣло идетъ объ *образованіи организмовъ*, потому что тутъ мы встрѣчаемъ ту мысль, которая, благодаря Эпикуру и Лукрецію, оказывала такое продолжительное вліяніе.

„Ненависть" и „любовь" не дѣйствуютъ по плану, по крайней мѣрѣ ни по какому другому плану, кромѣ плана всеобщаго раздѣленія и соединенія. Организмы образуются случайною игрою элементовъ и основныхъ силъ. Сначала образовались растенія, потомъ животныя. Природа произвела животные органы сначала по одиночкѣ: глаза безъ лицъ, руки безъ тѣла и т. д. По-

томъ, вслѣдствіе стремленія къ соединенію, явилась запутанная игра тѣлъ, соединявшихся то такъ, то иначе. Природа какъ бы испробовала всякія комбинаціи, пока удалось произвести твореніе, способное къ жизни и даженаконецъ къ размноженію. Какъ только это твореніе стало существовать, оно само себя поддерживаетъ, тогда какъ прежнія образованія погибли также, какъ они возникли.

Ибервегъ замѣчаетъ объ этомъ ученіи (Geschi ch. der Phil, 1, 4, Aufl. S. 66), что его можно сравнить съ натурфилософіею Шеллинга и Окена и съ *теоріею происхожденія видовъ Ламарка и Дарвина,* но послѣдняя полагаетъ въ основаніе послѣдовательное дифференцированіе простѣйшихъ формъ; доктрина же Эмпедокла напротивъ, основана на соединеніи разнородныхъ формъ между собою. Это замѣчаніе совершенно вѣрно, и можно было бы прибавить къ этому, что новая теорія происхожденія видовъ подтверждается фактами, тогда какъ ученіе Эмпедокла, разсматриваемое съ современной научной точки зрѣнія, представляется нелѣпымъ и страннымъ. Но нужно также обратить вниманіе на то, что соединяетъ оба ученія и притомъ отличаетъ ихъ самымъ опредѣленнымъ образомъ отъ натурфилософіи Шеллинга и Окена: это *чисто механическое* возникновеніе цѣлесообразнаго путемъ безконечной смѣны *происхожденія* и *уничтоженія*, причемъ въ концѣ концовъ остается только то, что имѣетъ ручательство за свою долговѣчность въ своихъ относительно-случайныхъ свойствахъ. Если возможно еще критическое сомнѣніе относительно того, такъ-ли дѣйствительно Эмпедоклъ понималъ вещи, то все-таки вполнѣ можно утверждать, что Эпикуръ придавалъ ученію Эмпедокла именно этотъ смыслъ, и такимъ образомъ слилъ съ атомистикою и съ своимъ ученіемъ о дѣйствительности всѣхъ возможностей.

Также, какъ съ именемъ Демокрита, и съ именемъ Эмпедокла соединяется множество сказаній и басенъ, изъ которыхъ многія можно свести на представлявшееся удивительнымъ его современникамъ господство надъ силами природы: однако, тогда какъ Демокритъ обязанъ этою славою, вѣроятно, исключительно своимъ положительнымъ заслугамъ, въ связи съ трезвою простотою и откровенностью ученія и жизни, Эмпедоклъ, кажется, любилъ мистическій лучезарный вѣнецъ чародѣя и пользовался имъ для своихъ реформаторскихъ цѣлей. Онъ старался также распространять болѣе чистыя представленія о богахъ, хотя не съ такимъ раціонализмомъ какъ Ксенофанъ, который отвергалъ всякій антропоморфизмъ. Эмпедоклъ вѣрилъ въ переселеніе душъ, онъ запретилъ кровавыя жертвоприношенія и употребленіе мяса. Его строгая осанка, его огненная рѣчь, молва о его дѣлахъ внушали почтеніе народу, который почиталъ его, какъ божество. Въ политикѣ онъ былъ ревностный сторонникъ демократіи, которой онъ помогъ одержать побѣду въ своемъ родномъ городѣ. Впрочемъ, и онъ испыталъ на себѣ перемѣнчивость народной любви; онъ умеръ въ Пелопонесѣ,—вѣроятно изгнанникомъ. Какъ могли соединяться его религіозныя ученія съ его натурфилософіей, этого мы не знаемъ. „Сколько богословскихъ ученій были предметомъ вѣры христіанскихъ философовъ“, говоритъ Целлеръ, „философія которыхъ въ своихъ выводахъ совершенно противорѣчила бы этимъ ученіямъ“!

II. Сенсуализмъ софистовъ и этическій матеріализмъ Аристиппа.

Въ какомъ отношеніи вещество или матерія находится къ внѣшней природѣ, въ такомъ же отношеніи къ внутренней жизни человѣка находится *ощущеніе*. Когда предполагаютъ, что сознаніе можетъ существовать безъ ощущенія, то въ основаніи этого лежитъ нечувствительная ошибка. Можно имѣть очень живое сознаніе, занятое самыми возвышенными и самыми важными вещами, и при этомъ имѣть ощущенія, едва замѣтныя по силѣ. Но всегда существуютъ ощущенія, изъ отношенія и гармоніи или дисгармоніи которыхъ созидается содержаніе или значеніе сознанія, какъ церковь изъ грубаго камня, какъ полный содержанія рисунокъ изъ тонкихъ матеріальныхъ линій или цвѣтокъ изъ органическаго вещества. Какъ *матеріалистъ*, всматриваясь во внѣшнюю природу, выводитъ формы вещей изъ ихъ веществъ, и кладетъ эти вещества въ основаніе своего міровоззрѣнія, такъ *сенсуалистъ* выводитъ все сознаніе изъ ощущеній.

Сенсуализмъ и матеріализмъ оба упираютъ въ сущности на вещество въ противоположность формѣ; спрашивается теперь, какъ они относятся другъ къ другу?

Очевидно, они не могутъ примириться на простомъ условіи быть, безъ всякихъ дальнихъ разсужденій, сенсуалистомъ во внутренней жизни и матеріалистомъ во внѣшней. Хотя эта точка зрѣнія встрѣчается чаще всего въ непослѣдовательной практикѣ, но она никоимъ образомъ не философская. Послѣдовательный матеріализмъ скорѣе будетъ отрицать, что ощущеніе существуетъ отдѣльно отъ вещества, а поэтому онъ будетъ находить въ явленіяхъ сознанія только дѣйствія обыкновенныхъ вещественныхъ измѣненій и будетъ разсматривать ихъ съ той же самой точки зрѣнія, какъ другія вещественныя измѣненія во внѣшней природѣ; сенсуалистъ, напротивъ, долженъ будетъ отрицать, что мы знаемъ что-нибудь о веществѣ, также какъ и о предметахъ

внѣшняго міра вообще, такъ какъ мы имѣемъ только наше *воспріятіе* вещей и не можемъ знать, какъ оно относится къ вещамъ самимъ въ себѣ. Для него ощущеніе не только вещество всѣхъ явленій *сознанія*, но въ то же время *единственно непосредственно данное вещество*, такъ какъ мы всѣ предметы внѣшняго міра имѣемъ и знаемъ только въ нашихъ ощущеніяхъ.

Такимъ образомъ, по причинѣ неоспоримой вѣрности этого положенія, которое въ то же время очень далеко отъ обыкновеннаго сознанія и предполагаетъ уже нѣкоторое цѣльное міросозерцаніе, сенсуализмъ долженъ представляться естественнымъ развитіемъ матеріализма [30]).

Это развитіе совершилось у грековъ посредствомъ той школы, которая вообще всего глубже поколебала античную жизнь, развивая ее и вслѣдъ затѣмъ разлагая,—посредствомъ *софистовъ*.

Разсказывали, въ позднѣйшія времена древности, что мудрый Демокритъ увидѣлъ однажды въ своемъ отечествѣ, Абдерѣ, носильщика, особенно ловко складывавшаго дрова, которые онъ долженъ былъ нести; Демокритъ сталъ разговаривать съ этимъ человѣкомъ и былъ такъ удивленъ его остроуміемъ, что принялъ его въ свои ученики. Этотъ носильщикъ сталъ тѣмъ человѣкомъ, который былъ причиною великаго переворота въ міровомъ положеніи философіи; онъ сдѣлался учителемъ мудрости за деньги: это былъ Протагоръ, первый изъ софистовъ [31]).

---

[30]) См. въ новѣйшей исторіи философіи, какъ *Локке* относится къ *Гоббесу* или *Кондильякъ* къ Ламетри. Этимъ конечно не сказано, что мы всегда должны ожидать такого рода хронологической послѣдовательности, однако она самая естественная, а поэтому чаще всего встрѣчающаяся. При этомъ нужно обратить вниманіе на то, какъ вообще сенсуалистическіе моменты уже встрѣчаются у болѣе глубоко мыслящихъ матеріалистовъ; такъ именно они очень ясны у Гоббеса и у Демокрита. Далѣе легко видно, что сенсуализмъ въ сущности есть только переходная ступень къ идеализму, какъ напр. Локке стоитъ на неустойчивой почвѣ между Гоббесомъ и Беркелеемъ; потому что какъ скоро воспріятіе чувствъ есть собственно данное, объектъ въ сущности не только колеблется въ своемъ качествѣ, но и само его существованіе должно стать сомнительнымъ. Древность однако не сдѣлала этого шага.

[31]) Разсказъ о носильщикѣ, можетъ быть разсматриваемъ какъ сказка, хотя именно здѣсь слѣды этого разсказа восходятъ очень далеко. Ср. *Brandis* Ghes. d. griech. röm. Philos. 1, S. 523 u. f. и напротивъ *Zeller* I, 866. Anm. 1), гдѣ «злорѣчію» Эпикура придано слишкомъ большое значеніе. Вопросъ, былъ ли Протагоръ ученикомъ Демокрита, связанъ съ затронутымъ выше въ прим. 10 трудно разрѣшаемымъ вопросомъ объ *опредѣленіи лѣтъ*. Мы и здѣсь оставимъ его неразрѣшеннымъ. Но даже и въ томъ случаѣ, если бы господствующее предположеніе, представляющее Протагора на 20 лѣтъ *старше* Демокрита, когда нибудь было достаточно доказано, все же влія-

Гиппій, Продикъ и Горгій, и длинный рядъ менѣе знаменитыхъ людей, очень извѣстныхъ большею частью изъ сочиненій Платона, вскорѣ пошли по городамъ Греціи, уча и заводя споры, и иные изъ нихъ наживали большія богатства. Они привлекали къ себѣ повсюду самыхъ талантливыхъ молодыхъ людей; обученіе у нихъ вскорѣ составило признакъ хорошаго тона; ученія и разговоры ихъ сдѣлались предметомъ ежедневныхъ разсужденій въ высшемъ обществѣ; слава ихъ распространилась съ необыкновенною быстротою.

Это было новостью въ Элладѣ, и не только старые борцы Мараѳона, ветераны войны за освобожденіе, покачивали, въ консервативномъ раздумьи, головою: сами приверженцы софистовъ, относились къ нимъ, въ своемъ удивленіи, развѣ немного иначе, чѣмъ нынѣ покровители относятся къ какому-нибудь знаменитому пѣвцу. Большая часть изъ нихъ, при своемъ удивленіи, стыдились бы сдѣлать тоже самое. Сократъ приводилъ учениковъ софистовъ въ смущеніе простымъ вопросомъ о предметѣ профессіи ихъ учителей: у

ніе Демокрита на сенсуалистическую теорію познанія Протагора остается весьма вѣроятнымъ, и нужно было бы тогда принять, что Протагоръ первоначально былъ лишь риторомъ и учителемъ политики, а настоящую свою систему выработалъ только позднѣе, а именно во время своего втораго пребыванія въ Аѳинахъ, при обмѣнѣ и борьбѣ мыслей со своимъ противникомъ Сократомъ, въ такое время, когда сочиненія Демокрита уже произвели свое вліяніе. Попытка Целлера, по примѣру *Фрея*, questiones Protagoreae, Bonnae 1845 выводить философію Протагора совершенно изъ *Гераклита*, съ отстраненіемъ Демокрита, рушится по недостатку удовлетворительной точки опоры для субъективнаго поворота Протагора въ теоріи познанія. Если даже мы будемъ считать Гераклитовскимъ возникновеніе чувственнаго ощущенія изъ движенія другъ къ другу чувства и вещи (сравн. Zeller 1. S. 585), то однако же у Гераклита совершенно недостаетъ разрѣшенія чувственныхъ качествъ въ субъективныя впечатлѣнія. Напротивъ Демокритовское νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν и т. д. (frag. phys. 1) образуетъ естественный переходъ отъ чисто-объективистическаго міровоззрѣнія древнѣйшихъ физиковъ къ субъективистическому міровоззрѣнію софистовъ. Конечно Протагоръ долженъ былъ перевернуть точку зрѣнія Демокрита, чтобы дойти до своей, но таково же его положеніе относительно Героклита, который находитъ *истину* только *въ общемъ*, тогда какъ Протагоръ ищетъ ее въ индивидуальномъ. То обстоятельство, что платоновскій Сократъ (сравн. Frei, quaest. Prot. p. 79) объявляетъ Протагоровское положеніе, что все есть движеніе, началомъ, изъ котораго все слѣдуетъ, вовсе не рѣшаетъ дѣла въ историческомъ разсматриваніи. Во всякомъ случаѣ вліяніе Гераклита на ученіе Протагора несомнѣнно и въ то же время вѣроятно, что происходящіе отсюда элементы суть *первоначальные*, къ которымъ *потомъ* Демокритовское сведеніе чувственныхъ качествъ на субъективныя впечатлѣнія присоединилось какъ ферментъ.

Фидія можно выучиться ваянью, у Гиппократа—врачебному искусству, но чему можно учиться у Протагора?

Гордость софистовъ и ихъ любовь къ роскоши не могли соперничать съ благороднымъ и скромнымъ образомъ жизни старыхъ философовъ. Аристократическій диллетантизмъ въ мудрости ставился выше ихъ спеціальнаго промысла.

Не далеко еще время, когда знали только темную сторону софистики. Насмѣшки Аристофана и нравственная строгость Платона соединились съ безчисленными анекдотами философовъ болѣе поздняго времени, чтобы взвалить на имя софистики рѣшительно все, что только можно было найти вздорнокрючкотворнаго, продажно-діалектическаго и систематически-безнравственнаго. Слово софистъ стало нарицательнымъ именемъ всякой лже-философіи, и честь Эпикура и эпикурейцевъ была уже давнымъ давно возстановлена въ глазахъ всѣхъ образованныхъ людей, когда на памяти софистовъ лежалъ все еще позоръ и оставалось непостижимою загадкою, какимъ образомъ Аристофанъ могъ представить *Сократа* главою софистовъ.

Гегелемъ и его школою, въ связи съ свободными отъ предвзятыхъ взглядовъ изслѣдованіями новой филологіи, былъ проложенъ въ Германіи путь къ болѣе вѣрному пониманію дѣла; еще рѣшительнѣе вступились за честь софистовъ въ Англіи: *Гротъ* въ своей исторіи Греціи и еще раньше его Льюисъ. Послѣдній указалъ, что „Эвтидемъ“ Платона есть такое же преувеличеніе, какъ и „Облака“ Аристофана. Каррикатура Аристофана на Сократа также мало приближается къ правдѣ, какъ и каррикатура на софистовъ у Платона, съ тою разницею, что въ одномъ случаѣ она вызвана политическимъ, а въ другомъ умозрительнымъ отвращеніемъ [32]). Гротъ показываетъ намъ, что эта фанатическая ненависть принадлежала собственно Платону. Сократъ Ксенофонта стоитъ далеко не въ такой рѣзкой противоположности съ софистами.

Протагоръ обозначаетъ точку великаго рѣшительнаго поворота въ исторіи греческой философіи. Онъ былъ первый, который перестелъ исходить отъ *объекта*,—отъ внѣшней природы, но сталъ исходить отъ *субъекта*, отъ духовнаго существа человѣка [33]). Въ этомъ онъ несомнѣнно предшественникъ Сократа, въ извѣстномъ смыслѣ онъ стоитъ даже во главѣ всей цѣпи антиматеріалистическаго развитія, которую обыкновенно начинаютъ Сократомъ. Впрочемъ, Протагоръ сохраняетъ еще самыя тѣсныя отношенія къ матеріализму, и именно потому, что онъ исходитъ отъ ощущенія, какъ Демокритъ исходилъ отъ вещества; съ Платономъ же и Аристотелемъ онъ составляетъ рѣзкую противоположность въ томъ, что для него,—и это тоже черта родственная матеріализму,—*частное* и *личное* есть существенное, между тѣмъ какъ для тѣхъ существенно—*общее*. Сенсуализмъ Протагора соединяется съ *релятивизмомъ*, напоминающимъ намъ *Бюхнера* и *Молешота*. Выраженіе, что нѣчто существуетъ, всегда требуетъ ближайшаго опредѣленія: *по отношенію къ чему* оно существуетъ или бываетъ; иначе этимъ не сказано ничего [34]). Такъ точно Бюхнеръ, чтобы опровергнуть „вещь въ себѣ“, говоритъ, что „всѣ вещи существуютъ только другъ для друга и не имѣютъ никакого значенія безъ взаимныхъ отношеній“ [35]); еще опредѣленнѣе выражается *Молешоттъ*: „дерево *не существуетъ* безъ отношенія къ глазу, въ который оно посылаетъ отъ себя лучи“.

Подобныя вещи идутъ въ настоящее время за матеріализмъ; но для Демокрита атомъ былъ „вещью въ себѣ“. Протагоръ бросилъ атомистику. Для него матерія сама по себѣ была нѣчто вполнѣ неопредѣленное, находящееся въ вѣчномъ теченіи и измѣненіи. Она—то, чѣмъ она кажется каждому.

Философію Протагора лучше всего характеризуютъ слѣдующія основныя положенія его сенсуализма:

1. Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ—что они существуютъ, несуществующихъ—что они не существуютъ.

2. Противуположныя утвержденія одинаково вѣрны.

Второе изъ этихъ положеній самое странное и въ тоже время оно рѣшительнѣе всего напоминаетъ то безсовѣстное крючкотворство, которое, къ сожалѣнію, слишкомъ часто принимается за настоящую сущность древней софистики. Но оно получаетъ болѣе глубокій смыслъ, какъ скоро объясняется посредствомъ перваго положенія, содержащаго въ себѣ суть ученія Протагора.

Человѣкъ есть мѣра вещей, т. е. отъ нашихъ чувствованій зависитъ то, какъ предметы представляются намъ, и эта видимость есть единственное данное. Стало быть, не то, что человѣкъ съ своими всеобщими и необходимыми свойствами, но каждый отдѣльный человѣкъ, въ каждый отдѣльный моментъ есть мѣра вещей. Если бы рѣчь шла только о всеобщихъ и необходимыхъ свой-

[32]) Gesch. d. a. Phil. Berlin 1871, I. S. 221.

[33]) Очень вѣрно у Фрея quaest. Prot. p. 110 «Multo plus vero ad philosophiam promovendam eo contulit Protagoras, quod hominem dixit omnium rerum mensuram. Eo enim mentem sui consciam reddit, rebusque superiorem praeposuit». Но именно поэтому это можетъ быть считаемо за настоящее основаніе философіи Протагора (въ ея законченности), а не гераклитовское πάντα ῥεῖ.

[34]) Frei, quaest. Prot. q. 84 u. f.

[35]) Сравн. Büchner, die Stellung des Menschen in der Natur, Leipzig 1870 p. CXVII. Относящееся сюда выраженіе *Молешота* будетъ подробно разсмотрено во 2 кн. (сравн. 1 изд. стран. 307).

ствахъ, то Протагора можно бы разсматривать совершенно, какъ предшественника теоретической философіи *Канта*; но Протагоръ строго держался какъ въ отношеніи къ вліянію субъекта, такъ и при обсужденіи объекта, отдѣльнаго воспріятія, и не только не имѣлъ въ виду „человѣка какъ такого", но въ строгомъ смыслѣ даже не дѣлалъ *индивидуума* мѣрою вещей, потому что индивидуумъ измѣнчивъ, и если при одной и той же температурѣ одному и тому же человѣку кажется то тепло, то холодно, то оба впечатлѣнія одинаково вѣрны, каждое въ свое время, и кромѣ этой истины нѣтъ никакой другой.

Теперь второе положеніе объясняется легко и безъ противорѣчій, какъ скоро прилагается ближайшее опредѣленіе, какъ того требуетъ система Протагора, т. е. въ смыслѣ двухъ различныхъ индивидуумовъ.

Протагору и въ голову не приходило одно и то же утвержденіе въ устахъ одного и того же индивидуума одновременно считать и вѣрнымъ и ложнымъ; но онъ училъ, что при каждомъ положеніи, утверждаемомъ кѣмъ-нибудь, съ одинаковымъ правомъ можно утверждать и противоположное, если только находится кто-нибудь, кому это такъ кажется.

Несомнѣнно, что въ этомъ способѣ разсматриванія вещей лежитъ большая доля правды, потому что *истинный фактъ*, непосредственно данное, въ дѣйствительности есть *феноменъ*. Но наша душа требуетъ чего нибудь пребывающаго въ потокѣ явленій. *Сократъ* искалъ пути къ этому пребывающему; Платонъ въ рѣзкой противуположности съ софистами полагалъ, что онъ нашелъ его *во всеобщемъ*, передъ которымъ частное обращалось въ лишенную сущности видимость. Въ этомъ спорѣ софисты были правы, съ чисто теоретической точки зрѣнія, и высокое значеніе теоретической философіи Платона можно основывать только на имѣющемъ глубокое основаніе предчувствіи сокровенной истины и на ея отношеніяхъ къ идеальнымъ областямъ жизни.

Въ *Этикѣ* роковыя послѣдствія исходной точки зрѣнія, принятой Протагоромъ, обнаруживаются самымъ очевиднымъ образомъ. Самъ Протагоръ не вывелъ этихъ послѣдствій. Онъ считаетъ удовольствіе за побужденіе къ дѣйствію, однако онъ проводитъ рѣзкую разницу между добрыми гражданами и благородными мужами, которые находятъ удовольствіе въ добромъ и благородномъ, и между дурными и неблагородными, которыхъ тянетъ только къ дурному [36]). Все-таки изъ теоретическаго міросозерцанія безусловнаго релативизма посредственно вытекаетъ также заключеніе, что для человѣка то *справедливо и хорошо*, что постоянно представляется ему справедливымъ и хорошимъ.

[36]) Frei, quaest. Prot p. 99. Zeller 1, 916 u. ff.

Какъ практическіе люди, и даже учители добродѣтели, софисты поддерживали свое значеніе тѣмъ, что принимали также за свои цѣликомъ всѣ преданія эллинской морали. О выведеніи ея изъ какого нибудь принципа не могло быть и рѣчи; даже ученіе, что слѣдуетъ поддерживать тѣ настроенія, которыя содѣйствуютъ благу государства, не было возведено на степень нравственнаго принципа, хотя оно и имѣло подобную силу.

Такимъ образомъ, понятно, что самыя опасныя слѣдствія, вытекающія изъ принциповъ произвола, выводились не только такими фанатическими противниками, какъ Платонъ, но при случаѣ также и смѣлыми учениками софистовъ. Знаменитое искуство представлять дурное дѣло, какъ хорошее, было принято подъ защиту *Льюисомъ* [37]), какъ нужное для практическихъ людей искуство вести споръ, — и искуство „быть своимъ собственнымъ адвокатомъ"; оборотная сторона дѣла очевидна. Этой защиты достаточно, чтобы представить софистовъ, какъ благородныхъ и безупречныхъ людей, съ общимъ для всѣхъ эллиновъ среднимъ нравственнымъ уровнемъ; но недостаточно, чтобы опровергнуть взглядъ, что софистика была разлагающимъ элементомъ въ эллинской культурѣ.

Но если мы разсмотримъ еще, въ отдѣльности, положеніе, что *удовольствіе есть основное побужденіе къ дѣйствію*, то легко увидимъ, что основаніе киринейскаго ученія объ удовольствіи было уже заложено сенсуализмомъ Протагора. Этотъ зародышъ только развился при помощи „Сократика" *Аристиппа*.

На жаркомъ сѣверномъ берегу Африки лежала греческая торговая колонія Кирена. Здѣсь восточная роскошь соединялась съ утонченностью эллинскаго образованія. Молодой Аристиппъ, происходившій изъ богатаго купеческаго дома этого города и получившій свѣтское образованіе и направленіе, прибылъ въ Аѳины, привлекаемый молвою о *Сократѣ*.

Прекрасный по внѣшности, одаренный чарами утонченнѣйшаго обращенія и чрезвычайно остроумный въ бесѣдѣ, Аристиппъ привлекалъ къ себѣ сердце каждаго. Онъ примкнулъ къ Сократу, и его выдавали за сократика, хотя ученіе его приняло направленіе, совершенно отличное отъ сущности ученія Сократа. Его личная наклонность къ жизни среди удовольствій и блеска и сильное вліяніе софистовъ способствовали возникновенію его ученія, что удовольствіе есть цѣль существованія. *Аристотель* называетъ его софистомъ; однако у него замѣтно и вліяніе сократовскаго ученія. Сократъ находилъ высшее счастіе въ добродѣтели и училъ, что добродѣтель совпадаетъ съ истиннымъ

[37]) Lewes, Gesch. d. a. Philos. 1, s. 228.

познаніемъ. Аристиппъ училъ, что самообладаніе и разсудительность, стало быть, истинныя сократическія добродѣтели, одни дѣлаютъ способнымъ къ наслажденію и поддерживаютъ способность наслаждаться. Только мудрецъ можетъ быть истинно счастливъ. Но самое счастье, по Аристиппу, конечно, всетаки есть наслажденіе.

Онъ различалъ двѣ формы ощущеній: одну, происходящую отъ тихаго движенія, и другую, производимую рѣзкимъ, порывистымъ движеніемъ; первая изъ нихъ есть удовольствіе, вторая—боль или неудовольствіе.

Такъ какъ чувственное удовольствіе вызываетъ, очевидно, болѣе живое ощущеніе, чѣмъ духовное, то прямо, по неумолимой послѣдовательности эллинскаго мышленія, получался выводъ Аристиппа, что *тѣлесное удовольствіе* выше *духовнаго*, а *тѣлесная* боль сильнѣе *духовной*. Эпикуръ прибѣгалъ въ этомъ случаѣ къ софизму.

Наконецъ, Аристиппъ прямо училъ, что истинная цѣль не есть блаженство, составляющее конечный результатъ многихъ отдѣльныхъ пріятныхъ ощущеній, но само отдѣльное, конкретное, чувственное удовольствіе. Блаженство, конечно, хорошо, но оно должно вытекать само собою, слѣдовательно, оно не есть цѣль.

Послѣдовательнѣе Аристиппа не было ни одного сенсуалистическаго этика древности или новаго времени, и его жизнь представляетъ лучшій комментарій къ его ученію.

Съ Сократомъ и его школою *Аѳины* сдѣлались центромъ философской дѣятельности. Если отсюда произошла великая *реакція* противъ матеріализма, одержавшая при Платонѣ и Аристотелѣ рѣшительную побѣду, то здѣсь же вліяніе матеріализма на умы стало достаточно сильнымъ, чтобы вызвать подобную реакцію.

Правда, для *Демокрита* Аѳины не имѣли привлекательности. „Я пришелъ въ Аѳины“, говорятъ, сказалъ онъ, „и не одинъ человѣкъ не узналъ меня“. Вѣроятно, какъ человѣкъ съ извѣстнымъ именемъ, онъ поспѣшилъ къ вновь разцвѣтающему центральному пункту науки, чтобы взглянуть вблизи на тамошнюю дѣятельность, и.... уѣхалъ снова обратно, никому не открываясь. Вѣроятно также, строгая и великая система Демокрита дѣйствовала гораздо менѣе непосредственно на находившійся въ броженіи духъ времени, чѣмъ менѣе послѣдовательныя, но болѣе понятныя направленія того матеріализма, въ болѣе широкомъ смыслѣ слова, который господствовалъ въ теченіи всего досократовскаго періода философіи. Но болѣе всего *софистика*, въ хорошемъ и дурномъ смыслѣ слова, нашла въ Аѳинахъ богатую почву. Здѣсь со времени персидскихъ войнъ, подъ вліяніемъ новаго образа мышленія, произошло измѣненіе, которое распространилось по всѣмъ слоямъ общества. Подъ могущественнымъ руководствомъ Перикла, государство достигло сознанія своего назначенія. Торговля и господство надъ моремъ благопріятствовали возвышенію матеріальныхъ интересовъ. Духъ предпріимчивости аѳинянъ достигъ громадныхъ размѣровъ. Время, когда училъ Протагоръ, было приблизительно то же самое время, когда воздвигались величественныя постройки Акрополя.

Старинная грубость исчезла, и искуство достигло на пути къ прекрасному той возвышенности стиля, какая выразилась въ твореніяхъ, напримѣръ, *Фидія*. Изъ золота и слоновой кости воздвигнуты были чудныя изображенія Паллады Парѳенона и Зевса Олимпійскаго, и между тѣмъ, какъ вѣра начала уже колебаться во всѣхъ слояхъ общества, торжественныя процессіи боговъ достигли высочайшей степени пышности и великолѣпія. Коринѳъ былъ богаче и роскошнѣе Аѳинъ во всѣхъ отношеніяхъ; однако Коринѳъ не былъ городомъ философовъ. Здѣсь возникла умственная апатія и погруженіе въ чувственность, къ которымъ традиціонныя формы богослуженія не только принаравливались, но которымъ даже они способствовали.

Такимъ образомъ, уже въ древности, ясно обнаруживается какъ связь между теоретическимъ и практическимъ матеріализмомъ, такъ и противоположность обоихъ.

Если понимать подъ практическимъ матеріализмомъ господствующую наклонность къ *матеріальной прибыли и наслажденію*, то теоретическій матеріализмъ противополагается ему прежде всего какъ всякое направленіе духа къ познанію; можно даже сказать, что трезвая строгость, обнаруживающаяся въ великихъ матеріалистическихъ системахъ древности, болѣе способна отдалить умъ отъ всего низкаго и пошлаго и дать ему прочное направленіе къ достойнымъ предметамъ, чѣмъ мечтательный и легко вдающійся въ самообманъ идеализмъ.

Въ особенности религіозныя преданія, хотя иныя изъ нихъ берутъ начало въ высшихъ идеалахъ, легко сливаются въ теченіи столѣтій съ матеріальнымъ и низкимъ настроеніемъ толпы; не говоря уже объ „матеріализмѣ догмата“, который можно открыть въ каждомъ укоренившемся правовѣріи, какъ скоро простое *вещество* религіознаго ученія ставится выше, чѣмъ духъ его произведшій. Простое разрушеніе преданій еще не исправляетъ этого недостатка, потому что ни одной религіи невозможно зачерствѣть настолько, чтобы изъ ея возвышенныхъ формъ не падали въ души хотя нѣкоторыя искры идеальной жизни, а съ другой стороны просвѣщеніе не дѣлаетъ еще изъ массы философовъ.

Правильное понятіе этическаго матеріализма конечно нѣчто совершенно

иное: подъ этимъ нужно понимать нравственное ученіе, которое производитъ нравственныя дѣйствія человѣка изъ отдѣльныхъ движеній его духа и которое опредѣляетъ цѣль дѣйствій не безусловно повелѣвающею идеею, но стремленіемъ къ желанному состоянію. Такую этику можно назвать матеріалистическою, потому что она, какъ и теоретическій матеріализмъ, исходитъ *отъ вещества*, въ противоположность *формѣ*; но только здѣсь не подразумѣвается ни вещество внѣшнихъ тѣлъ, ни качество ощущеній, какъ вещество теоретическаго сознанія, но элементарное вещество практической дѣятельности, т. е. *стремленіе* и чувство *удовольствія* и *неудовольствія*. Можно сказать, что это только аналогія, а не очевидное единство направленія; но исторія показываетъ намъ почти всюду, что эта аналогія имѣетъ достаточно силы, чтобы обусловить связь системъ. Вполнѣ проведенный этическій матеріализмъ такого рода не только не представляетъ ничего неблагороднаго, но онъ самъ собою, путемъ внутренней необходимости, ведетъ повидимому въ концѣ концовъ къ возвышеннымъ и благороднымъ *формамъ существованія* и къ извѣстной любви къ этимъ формамъ, которая далеко возвышается надъ обыкновеннымъ желаніемъ благополучія; также, какъ наоборотъ, идеальная этика въ полномъ своемъ развитіи не можетъ не заботиться о счастьи недѣлимыхъ и о гармоніи ихъ стремленій.

Но въ историческомъ развитіи народовъ рѣчь идетъ не просто объ идеальной этикѣ, но о совершенно опредѣленныхъ *традиціонныхъ формахъ нравственности*, нарушаемыхъ и разшатываемыхъ каждымъ новымъ принципомъ, потому что они основываются въ человѣкѣ не на абстрактномъ размышленіи, но суть привитый воспитаніемъ и унаслѣдованный продуктъ общежитія многихъ поколѣній. Такимъ образомъ опытъ, повидимому, до сихъ поръ научаетъ, что всякая матеріалистическая мораль, какъ бы она впрочемъ ни была чиста, дѣйствуетъ, какъ разлагающій факторъ преимущественно въ періоды преобразованій и переходовъ, тогда какъ всѣ великіе и окончательные перевороты и новообразованья пріобрѣтаютъ силу лишь съ новыми этическими идеями.

Такія новыя идеи принесли съ собою въ древности Платонъ и Аристотель, но онѣ не могли ни проникнуть въ массы, ни расположить въ свою пользу старую національную религію. Тѣмъ глубже дѣйствовали потомъ эти созданія эллинской философіи на развитіе средневѣковаго христіанства. Когда Протагоръ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ за то, что онъ началъ свою книгу о богахъ словами „О богахъ я не знаю, существуютъ ли они или нѣтъ“, — то слишкомъ поздно уже было спасать консервативные интересы, для которыхъ напрасно напрягалъ, напримѣръ, даже Аристофанъ всѣ силы сцены; даже жертва такимъ человѣкомъ, какъ Сократъ, не могла болѣе задержать духъ времени.

Уже во время Пелопонесской войны, вскорѣ послѣ смерти Перикла, была въ ходу великая революція во всей жизни Аѳинянъ; носителями этой революціи прежде всего были софисты.

Этотъ быстрый ходъ разложенія остается единственнымъ въ исторіи; ни одинъ народъ не жилъ такъ быстро, какъ Аѳиняне. Очень поучителенъ этотъ поворотъ въ ихъ исторіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ легко вывести изъ него ложное заключеніе.

Пока такое государство, какъ Аѳины до Перикла, умѣренно держится старыхъ традицій, всѣ граждане чувствуютъ себя сплоченными нѣкоторымъ общимъ интересомъ противъ другихъ государствъ. Въ противоположность этому, философія софистовъ и киренаиковъ имѣетъ нѣкоторую *космополитическую* окраску.

Мыслитель посредствомъ немногихъ выводовъ обозрѣваетъ результаты, для реализаціи которыхъ исторія употребляетъ тысячелѣтія. Поэтому, космополитическая идея можетъ быть вѣрна въ общемъ и гибельна въ частности, потому что она ослабляетъ интересъ гражданъ къ государству и потому жизненную силу государства.

Пока люди держатся преданій, существуетъ извѣстная преграда честолюбію и талантамъ отдѣльныхъ лицъ. Всѣ эти преграды уничтожаются основнымъ положеніемъ, что всякій отдѣльный человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей. Отъ этого предохраняетъ только то, что прямо дано, но данное есть нѣчто неразумное, потому что мышленіе постоянно ведетъ къ новымъ развитіямъ. Аѳиняне скоро это поняли, и не только философы, но и самые рьяные противники ихъ учились разсуждать, критиковать, спорить и строить проекты. Софисты создали также демагогію, потому что они учили ораторскому искуству, прямо указывая на то, какъ нужно управлять толпою по своей волѣ и въ своихъ интересахъ.

Такъ какъ противоположныя утвержденія одинаково истинны, то нѣкоторые послѣдователи Протагора заботились только о томъ, чтобы дать вѣсъ своему личному взгляду, и такимъ образомъ было введено нѣкотораго рода моральное кулачное право. Во всякомъ случаѣ, софисты обладали, въ искуствѣ дѣйствовать на умы, значительною ловкостью и глубокимъ психологическимъ пониманіемъ, иначе они не получали бы платы, которая въ сравненіи съ гонорарами нашихъ дней, относится, по крайней мѣрѣ, какъ капиталъ къ процентамъ. При этомъ въ основаніи лежала не идея о вознагражденіи за трудъ, но идея о покупкѣ нѣкотораго искуства, съ которымъ можно выйти въ люди.

Аристиппъ, время процвѣтанія котораго приходится на 4-е столѣтіе передъ Р. Х., былъ уже прирожденный космополитъ. Дворы тирановъ были его

любимымъ мѣстопребываніемъ и у Діонисія Сиракузскаго онъ нерѣдко встрѣчался со своимъ антиподомъ по духу — Платономъ. Діонисій отдавалъ ему предпочтеніе передъ всѣми другими философами, такъ какъ онъ умѣлъ употребить въ дѣло каждое мгновеніе, а конечно также и потому, что онъ подчинялся всѣмъ прихотямъ тирана.

Въ положеніи, что ничто естественное не постыдно, Аристиппъ сошелся съ „собакою“ Діогеномъ, и поэтому, говорятъ, народное остроуміе дало ему кличку „царской собаки“. Это не случайное совпаденіе, но родство въ принципахъ, которое существуетъ, не смотря на все различіе выводовъ. Аристиппъ также былъ свободенъ отъ потребностей, потому что онъ всегда имѣлъ все, что было ему потребно, и чувствовалъ себя, блуждая въ рубищѣ, также спокойнымъ и счастливымъ, какъ среди царской роскоши.

Примѣру философовъ, хорошо чувствовавшихъ себя при чужихъ дворахъ и находившихъ смѣшнымъ послѣдовательно служить мѣщанскимъ интересамъ какого-нибудь отдѣльнаго государства, вскорѣ послѣдовали политическіе посланники Аѳинъ и другихъ республикъ, и никакой Демосѳенъ не могъ болѣе спасти свободы Греціи.

Что касается религіознаго вѣрованія, то заслуживаетъ вниманія, что одновременно съ ослабленіемъ вѣры, распространяемомъ въ народѣ со сцены *Еврипидомъ*, возникло безчисленное множество новыхъ мистерій.

Исторія показала уже не разъ, что если образованные люди смѣются надъ богами или начинаютъ разрѣшать ихъ сущность въ философскія абстракціи, то полуобразованная толпа, чувствуя себя безпокойною и потерявшую почву, схватывается за всякую безсмыслицу, и возводитъ ее на степень религіи.

Азіатскіе культы съ фантастическими, отчасти безнравственными обрядами, находили наибольшее сочувствіе. Кибела и Котитто, служеніе Адонису и орфическія предсказанія, распространялись съ помощью нагло-поддѣлываемыхъ священныхъ книгъ въ Аѳинахъ, также какъ и въ остальной Греціи. Такимъ образомъ началось великое смѣшеніе религій, которое со времени похода Александра, соединило востокъ съ западомъ и которое такъ существенно подготовило позднѣйшее распространеніе христіанства.

Сенсуалистическія доктрины дѣйствовали не менѣе преобразовательно на искусство и науку. Матеріалъ эмпирическихъ наукъ былъ *популяризованъ* софистами. Сами они были, по большей части, люди высокой учености, вполнѣ владѣвшіе сокровищемъ своихъ прочныхъ знаній, и всегда державшіе ихъ на готовѣ для практическаго употребленія; однако, они не были изслѣдователями въ области естественныхъ наукъ, но только распространителями. Благодаря ихъ стремленіямъ, было положено основаніе грамматикѣ, и выработалась образцовая проза, въ которой, вмѣсто узкой поэтической формы, нуждалось идущее впередъ время; главнымъ же образомъ развилось ораторское искусство. Подъ его вліяніемъ поэзія по немногу спустилась съ своей идеальной высоты и приблизилась, по тону и содержанію, къ характеру современной поэзіи. Замысловатость, напряженность, тонкое остроуміе и трогательность, проявлялись все больше и больше.

Никакая исторія не показала такъ ясно, какъ исторія эллиновъ, что, по естественному закону человѣческаго развитія, не прочно и не долговѣчно доброе и прекрасное. Самое великое и самое прекрасное содержится въ переходныхъ пунктахъ правильнаго движенія отъ одного принципа къ другому. Поэтому никто не имѣетъ права говорить о поврежденномъ червемъ цвѣткѣ: законъ самаго цвѣтенія таковъ, что онъ ведетъ къ увяданію, и въ этомъ отношеніи Аристотель стоялъ на высотѣ своего времени, когда училъ, что только мгновеніе осчастливливаетъ человѣка.

III. Реакція противъ матеріализма и сенсуализма. Сократъ, Платонъ и Аристотель.

Если тѣ произведенія эллинскаго умозрѣнія, на которыя мы привыкли смотрѣть, какъ на самыя высокія и самыя совершенныя, станемъ разсматривать съ точки зрѣнія реакціи противъ матеріализма и сенсуализма, то мы легко можемъ поставить ихъ слишкомъ низко и критиковать ихъ съ тою горечью, съ которою обыкновенно относятся къ матеріализму. Дѣло въ томъ, что мы дѣйствительно имѣемъ передъ собою, если только не будемъ обращать вниманія на всѣ прочія стороны великаго кризиса, *реакцію въ самомъ дурномъ смыслѣ слова*: возвышеніе низшей точки зрѣнія, побѣжденной сознаніемъ и сильною умственною работою, надъ высшею, вытѣсненіе началъ лучшаго пониманія взглядами, въ которыхъ старыя ошибки не-философскаго мышленія возвращаются въ новой формѣ, съ новымъ блескомъ и могуществомъ, но не безъ стараго вреднаго ихъ характера.

Матеріализмъ выводилъ явленія природы изъ неизмѣнныхъ, необходимымъ образомъ дѣйствующихъ законовъ; реакція отдавала власть надъ міромъ отчасти созданному по человѣческому образцу разуму и отчасти необходимости, и такимъ образомъ разрушала основаніе всякаго изслѣдованія природы растяжимымъ орудіемъ капризнаго произвола. [38]).

[38]) Это ученіе въ особенности пространно и неоднократно изложено въ платоновскомъ *Тимеѣ*; сравн. напр. мѣста p. Stehp. 48 A; 56 C и 68 E.

Матеріализмъ принималъ цѣлесообразное за самый лучшій цвѣтъ природы, не жертвуя для него единствомъ своего принципа; реакція фанатически боролась за извѣстную телеологію, которая въ самыхъ блестящихъ своихъ формахъ всетаки только прикрывала грубый антропоморфизмъ, и коренное устраненіе которой есть неизбѣжное условіе всякаго научнаго прогресса. [39])

Матеріализмъ предпочиталъ математическое и физическое изслѣдованіе, т. е. тѣ области, въ которыхъ человѣческій духъ дѣйствительно прежде всего можетъ достить прочныхъ знаній; реакція отвергала научныя изслѣдованія для этики, сначала—совершенно, но когда она обратилась снова, съ Аристотелемъ, къ отвергнутой области, то принесла ей положительный вредъ необдуманнымъ введеніемъ этическихъ понятій. [40]).

Если мы имѣемъ въ этихъ чертахъ передъ собой *несомнѣнныя явленія регресса*, то напротивъ *явленія прогресса*, по крайней мѣрѣ тѣ, въ которыхъ должно выражаться рѣшительное противоположеніе великой аѳинской фи-

---

Здѣсь весьма ясно рѣчь идетъ о *двоякихъ* причинахъ, о божественныхъ, и разумныхъ т. е. о теологическихъ и о естественныхъ причинахъ. О совпаденіи ихъ нѣтъ никакой рѣчи. Разумъ стоитъ выше необходимости, но онъ не безусловно господствуетъ, а только до извѣстной степени и именно посредствомъ «убѣжденія».

[39]) Яснѣе всего антропоморфизмъ этой телеологіи, также какъ и антиматеріалистическое рвеніе, съ которымъ его проповѣдывали и держались, видѣнъ изъ мѣста Федона (p. Stepfh. 97 C. 99 D.), гдѣ Сократъ такъ горько жалуется на Анаксагора, который въ своей космогоніи не сдѣлалъ никакого употребленія изъ многообѣщающаго «разума», но все объясняетъ матеріальными причинами.

[40]) Прежде всего этическое происхожденіе нужно приписать телеологіи. Хотя несомнѣнно, что платоновская телеологія уже менѣе грубо антропоморфическая, чѣмъ сократовская, а въ аристотелевской видѣнъ опять значительный шагъ впередъ, однако этическая основная черта и несоединяемость съ истиннымъ естествознаніемъ общи всѣмъ тремъ ступенямъ. У Сократа еще все, такъ какъ оно есть, сотворено для человѣческой пользы; у Платона уже признается самоцѣль вещей и ихъ цѣлесообразность черезъ это становится болѣе внутренней; у Аристотеля цѣль совпадаетъ даже вполнѣ съ понимаемою сущностью вещи. Но этимъ именно мы влагаемъ силу самоосуществленія во всѣ существа природы, которую, какъ простое явленіе природы, невозможно понять, и которая, напротивъ, имѣетъ свой единственный первообразъ въ практическомъ сознаніи создающаго формы человѣка. Но существуетъ также большое количество другихъ этическихъ понятій, которыя Аристотель внесъ въ разсматриваніе природы, къ большому вреду дальнѣйшаго изслѣдованія; такъ прежде всего *порядокъ степеней* всѣхъ вещей природы и даже отвлеченныхъ отношеній «верха» и «низа», «праваго» и «лѣваго»; далѣе «естественное» и «насильственное движеніе» и т. д.

лософской школы матеріализму и сенсуализму, весьма сомнительны. Сократъ далъ намъ призракъ *опредѣленій*, которыя предполагаютъ мнимое соотношеніе слова и предмета; Платонъ—обманчивый методъ, по которому одна гипотеза поддерживается другою болѣе общей и *въ отвлеченнѣйшемъ заключается наибольшая достовѣрность*; Аристотель далъ фокусничество *возможности* и *осуществленія* и фантазію о замкнутой и заключающей въ себѣ всякое истинное знаніе *системѣ*. Что всѣ эти пріобрѣтенія аѳинской школы продолжаютъ вліять до настоящаго времени, въ особенности въ Германіи, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, а поэтому незачѣмъ терять слова для оцѣнки *историческаго* значенія этой школы; но было ли это историческое значеніе благотворнымъ или неблаготворнымъ?

Пока мы, какъ сказано, разсматриваемъ, эти черты *сами по себѣ* и въ ихъ *чисто теоретическомъ противоположеніи матеріализму*, нашъ приговоръ долженъ быть неизбѣжно неблагопріятнымъ, и мы можемъ сдѣлать еще шагъ дальше. Обыкновенно говорятъ, что съ Протагоромъ сама собою рушилась древнѣйшая греческая философія, и явилась потребность въ совершенно новомъ основаніи, данномъ Сократомъ и его поворотомъ къ самопознанію. Мы сейчасъ увидимъ, насколько этотъ взглядъ вѣренъ въ культурноисторическомъ отношеніи; но онъ можетъ опираться только на разсмотрѣніе *общаго содержанія греческой духовной жизни*. Философія, особенно теоретическая, взятая сама по себѣ, конечно достиженіемъ *правильнаго* пониманія не можетъ быть уничтожена до того, чтобы снова начинать съ заблужденія. Можно было бы, конечно, придти къ этой мысли, разсматривая, напримѣръ, переходъ отъ *Канта* къ *Фихте*; но всѣ такія явленія слѣдуетъ объяснять культурно-историческимъ образомъ, такъ какъ философія никогда не существуетъ изолированно въ духовной жизни даннаго народа. Разсматривая дѣло чисто теоретически, релативизмъ софистовъ былъ совершенно правильнымъ прогрессивнымъ шагомъ въ теоріи познанія, и вовсе не концомъ философіи, а скорѣе настоящимъ ея началомъ. Яснѣе всего мы видимъ это въ *этикѣ*, потому что именно софисты, повидимому разрушавшіе всякое основаніе нравственности, объявляли себя предпочтительно учителями добродѣтели и государственнаго искусства. На мѣсто того, что хорошо само по себѣ, они ставили то, что *полезно государству*. Какъ близко подходитъ этотъ принципъ къ основному этическому правилу Канта: поступай такъ, чтобы правила твоихъ дѣйствій могли быть въ тоже время и принципомъ общаго законодательства!

Это въ самомъ дѣлѣ *шагъ отъ частнаго ко всеобщему*, который долженъ былъ бы слѣдовать здѣсь *правильнымъ* образомъ, а взявши отвлеченно, и *могъ* бы слѣдовать, безъ отказа отъ пріобрѣтеній релативизма и индивиду-

ализма софистовъ. Въ этикѣ этотъ шагъ, въ сущности, уже сдѣланъ, какъ скоро добродѣтель, послѣ разрушенія всѣхъ внѣшнихъ объективныхъ нормъ, не была просто устранена, а перенесена на принципъ сохраненія и продолженія человѣческаго общества. Софисты вступили на этотъ путь, не сознавая еще его принципіальнаго значенія, но развѣ это сознаніе не могло развиться изъ ихъ ученія? Этимъ конечно не было бы еще сразу достигнуто самое высшее, но можно было бы идти дальше на совершенно правильной и надежной почвѣ.

Сократъ училъ, что добродѣтель есть *знаніе*; этотъ принципъ, разсматриваемый чисто теоретически, дѣйствительно ли выше основной точки зрѣнія софистовъ? Изъ всѣхъ Платоновскихъ діалоговъ мы также мало узнаемъ, въ чемъ именно состоитъ объективное понятіе добра, какъ изъ сочиненій алхимиковъ, что такое философскій камень. Если мы пожелаемъ превратить знаніе добродѣтели въ сознаніе о правильныхъ принципахъ дѣйствій, то это легко соединить съ принятіемъ блага всѣхъ въ государствѣ за основу. Если употребить, какъ аргументъ, сократовскій примѣръ невоздержнаго, который грѣшитъ только тѣмъ, что у него недостаточно ясны въ сознаніи горькія послѣдствія настоящаго удовольствія, то ни одинъ софистъ не будетъ отрицать, что человѣкъ, настолько образованный, что у него нѣтъ недостатка этого сознанія, лучше образованъ, но вслѣдствіе этого *для него*, если брать чисто субъективно и индивидуально, лучшее есть добро. Онъ выбираетъ лучшее не путемъ знанія, ради понятія добра, но путемъ другаго *психическаго состоянія* въ моментъ выбора, отличнаго отъ состоянія того, кто невоздерженъ. Во всякомъ случаѣ, изъ разсматриванія подобныхъ примѣровъ могла бы получиться и здѣсь, для недѣлимаго, необходимость всеобщаго, охватывающаго различные моменты времени, понятія добра. Демокритъ уже обладалъ такимъ понятіемъ! Какой-нибудь изъ учениковъ Демокрита и Протагора, который,— если позволено будетъ такъ выразиться,—пошелъ бы отъ философіи этихъ мужей по касательной, вмѣсто того, чтобы участвовать въ сократовскомъ переворотѣ, легко могъ бы придти къ слѣдующему положенію: человѣкъ есть мѣра вещей; единичный человѣкъ въ своемъ состояніи въ нѣкоторый моментъ есть мѣра для отдѣльнаго явленія, средній человѣкъ есть мѣра для суммы явленій.

Протагоръ и Продикъ занимались уже началами грамматики и этимологіи, и мы не знаемъ, какъ много изъ приписываемаго теперь нами Платону и Аристотелю составляетъ собственно ихъ заслугу. Но для нашей цѣли достаточно знать, что софисты уже обратили вниманіе на слова и на значеніе словъ. Но слово вообще есть обозначеніе *нѣкоторой суммы* ощущеній. Развѣ не близко уже было придти отсюда къ ученію объ общихъ понятіяхъ, въ смыслѣ средневѣковаго *номинализма*? Общее въ такомъ ученіи не стало бы, конечно, болѣе реальнымъ и достовѣрнымъ, чѣмъ частное, но напротивъ, тѣмъ болѣе отдаленнымъ отъ объекта и притомъ, въ прямой противоположности Платону, тѣмъ менѣе достовѣрнымъ, чѣмъ оно общѣе. Если, наконецъ, софисты различаютъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, которыя, разсматривая съ строго индивидуалистической точки зрѣнія, всѣ одинаково хороши, заслуживающія похвалы и заслуживающія порицанія, и притомъ по нѣкоторой нормѣ, взятой изъ *общей жизни* въ государствѣ, то развѣ не могло имъ прійти также на мысль различать въ *воспріятіяхъ*, которыя сами по себѣ одинаково вѣрны, нормальныя и ненормальныя съ точки зрѣнія *общаго мышленія*. Тогда осталось бы совершенно нетронутымъ то, что̀ строго говоря, истинно, т. е., *достовѣрно*, только отдѣльное ощущеніе отдѣльнаго недѣлимаго, но рядомъ съ этимъ можно было получить вѣрную *оцѣнку* различныхъ воспріятій по ихъ значенію въ *человѣческихъ сношеніяхъ*.

Если бы, далѣе, вполнѣ примѣнить такую скалу общественнаго значенія къ развитымъ въ номиналистическомъ смыслѣ общимъ понятіямъ, то почти неизбѣжнымъ образомъ получилось бы понятіе *вѣроятности*. Такъ близко лежалъ, повидимому, самый зрѣлый плодъ современнаго мышленія къ основной точкѣ зрѣнія греческихъ софистовъ! Путь для развитія, повидимому, былъ открытъ. Почему долженъ былъ наступить великій переворотъ, направившій міръ на тысячелѣтія по ложной дорогѣ платоновскаго идеализма?

Отвѣтъ уже намѣченъ. Нѣтъ такой философіи, которая развивалась бы сама изъ себя, по закону ли противорѣчій, или по прямой линіи, но существуютъ только философствующіе люди, которые, вмѣстѣ съ ихъ ученіями, суть дѣти своего времени. Подкупающая видимость развитія по закону противорѣчій, какъ принялъ его Гегель, основывается именно на томъ, что мысли, господствующія надъ вѣкомъ или проявляющіяся, какъ философскія идеи, составляютъ только *одну часть* общей духовной жизни народовъ, и что совершенно другія стремленія,—иногда тѣмъ болѣе сильныя, чѣмъ меньше видимы они на поверхности,—двигаются рядомъ, и иногда дѣлаются господствующими, тогда какъ первыя отступаютъ на задній планъ.

Идеи, далеко опередившія свой вѣкъ, скоро отживаютъ и должны вновь окрѣпнуть только путемъ борьбы съ реакціею, и снова пробиться, съ трудомъ, но за то и съ большею силою. Но какъ это идетъ въ дѣйствительности? Чѣмъ быстрѣе захватываютъ господство надъ общественнымъ мнѣніемъ носители новыхъ представленій и воззрѣній, тѣмъ сильнѣе становится оппозиція традиціонныхъ представленій въ умахъ ихъ современниковъ. Какъ будто бы ослѣпленное и оглушенное на нѣкоторое время предубѣжденіе скоро поднимается тѣмъ сильнѣе, чтобы устранить и преодолѣть помѣху или внѣшнимъ пре-

слѣдованіемъ и притѣсненіемъ, или новыми умственными построеніями. Если эти новыя умственныя построенія пусты и бѣдны по внутреннему содержанію и держатся лишь на ненависти къ прогрессу, то они могутъ преслѣдовать свою цѣль, какъ іезуитство противъ реформаціи, только въ союзѣ съ хитростью, силою и низкимъ насиліемъ; но если они, рядомъ съ реакціоннымъ значеніемъ, имѣютъ въ себѣ собственное жизненное содержаніе, которое ведетъ, въ другомъ отношеніи, снова къ прогрессу, то они часто могутъ представлять для насъ блестящія и радостныя явленія, а не одну дѣятельность нѣкоторой партіи, которая, какъ это къ сожалѣнію слишкомъ часто бываетъ, возгордившись обладаніемъ новыми истинами, внутренно ослабѣваетъ, послѣ достиженія блестящаго успѣха, и становится неспособною къ дальнѣйшей разработкѣ пріобрѣтеннаго.

Таково именно было положеніе въ Аѳинахъ, когда Сократъ возсталъ противъ софистовъ. Мы указали выше, какъ можно было бы, взявъ дѣло отвлеченно, развивать дальше взглядъ софистовъ, но мы были бы поставлены въ затрудненіе, если бы должны были указать на движущія силы, которыя могли бы это сдѣлать, не вмѣшайся Сократовская реакція. Великіе софисты, при своихъ практическихъ успѣхахъ, чувствовали себя хорошо. Именно безграничность ихъ релативизма, смутное признаніе мѣщанской морали, безъ установленія принципа, податливый индивидуализмъ, считающій себя постоянно вправѣ отрицать или признавать то, что удобно въ настоящій моментъ, и были очевидно превосходными основами для образованія „практическихъ государственныхъ людей“ извѣстнаго пошиба, которые вездѣ, съ незапамятныхъ временъ до настоящаго времени, имѣли самый большой внѣшній успѣхъ. Неудивительно, что софисты все болѣе и болѣе переходили отъ философіи къ политикѣ и отъ діалектики къ риторикѣ. Мы находимъ уже у *Горгія* философію, поставленную имъ, съ полнымъ сознаніемъ, на степень простой *приготовительной школы практической жизни*.

Неудивительно при такихъ обстоятельствахъ, что младшее поколѣніе софистовъ не выказывало ни малѣйшей склонности продолжать развитіе философіи на основаніи взгляда, достигнутаго Протогоромъ, и минуя то трансцендентное и миѳическое общее, которое получило значеніе, благодаря Платону, пробиться прямо къ точкѣ зрѣнія современнаго номинализма и эмпиризма. Напротивъ того, болѣе молодые софисты отличались дерзкимъ преувеличеніемъ принципа произвола, и превзошли своихъ учителей въ установленіи теоріи, удобной для властелиновъ греческихъ государствъ. Слѣдовательно, въ этой философіи дѣло шло *назадъ* въ отношеніи настоящаго философскаго зерна: признакъ, что болѣе серьезныя и глубокія натуры не чувствовали больше влеченія въ эту сторону.

Все это, конечно, нельзя одинаково относить къ серьезному и строгому *матеріализму Демокрита*; но мы видѣли, что Демокритъ не основалъ школы. Это зависѣло, вѣроятно, только отчасти отъ его собственнаго направленія и расположенія, но отчасти и отъ характера времени. Матеріализмъ, съ вѣрою въ вѣчность существованія атомовъ, былъ уже опереженъ сенсуализмомъ, который отрицалъ всякую вещь въ себѣ за предѣломъ явленій. Но нуженъ былъ громадный шагъ, гораздо большій, чѣмъ указанное выше продолженіе сенсуалистической философіи, чтобы вновь ввести атомъ, какъ *необходимый способъ представленія* неизвѣстнаго положенія дѣла, и этимъ сохранить для изслѣдованія природы его основанія. Затѣмъ, въ это время исчезъ вообще интересъ къ объективному изслѣдованію. Въ этомъ отношеніи Аристотель можетъ быть разсматриваемъ почти какъ настоящій послѣдователь Демокрита; конечно, такой послѣдователь, который воспользовался результатами, а принципы, съ помощью которыхъ они добыты, превратилъ въ противоположные. Но въ цвѣтущій періодъ юной аѳинской философіи этическіе и логическіе вопросы до такой степени выдвинулись впередъ, что для нихъ было забыто все другое. Но откуда произошло это одностороннее выдвиженіе впередъ этическихъ и логическихъ вопросовъ? Отвѣтъ на это долженъ показать намъ въ то же время, что̀ было внутреннимъ жизненнымъ нервомъ, посредствомъ котораго поднялось новое направленіе, и сила котораго дала ему болѣе высокое и болѣе самостоятельное значеніе, чѣмъ значеніе простой реакціи противъ матеріализма и сенсуализма. Но здѣсь не нужно отдѣлять личное отъ предметнаго, философское отъ общекультурно-историческаго, если мы хотимъ понять, почему извѣстныя философскія новаторства могли достигнуть такого захватывающаго значенія. Новое направленіе призвалъ къ жизни *Сократъ; Платонъ* придалъ ему идеалистическій отпечатокъ; *Аристотель* создалъ изъ него, посредствомъ присоединенія эмпирическихъ элементовъ, ту законченную систему, которая впослѣдствіи господствовала столько столѣтій. *Противоположеніе* матеріализму достигаетъ своей вершины въ Платонѣ; самое упорное *противодѣйствіе* матеріалистическимъ воззрѣніямъ оказывала система Аристотеля; но первое *нападеніе* сдѣлалъ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ людей, упоминаемыхъ въ исторіи, съ характеромъ рѣзкой опредѣленности и величавости: аѳинянинъ Сократъ.

Всѣ описанія представляютъ намъ Сократа человѣкомъ съ большою *физическою* и *умственною* силою: сильною живучею натурою, человѣкомъ строгимъ къ себѣ и неприхотливымъ, мужественнымъ въ сраженіи, неутомимымъ въ походахъ и, если нужно было, также и въ товарищескихъ попойкахъ, хотя обыкновенно онъ велъ воздержную жизнь. Его самообладаніе не было душев-

нымъ спокойствіемъ такой натуры, въ которой нечего сдерживать, но преобладаніемъ великаго духа надъ сильною чувственностью съ страстнымъ темпераментомъ [41]). Его мысли и стремленія концентрировались на немногихъ, но полныхъ значенія точкахъ, и весь его скрытый внутренній жаръ служилъ этимъ мыслямъ и стремленіямъ. Серьезность жившая въ немъ, огонь, который въ немъ горѣлъ, придавали его рѣчи чудесную силу. Только его одного изъ всѣхъ людей могъ стыдиться Алкивіадъ; сила его неприкрашенной рѣчи выжимала слезы у воспріимчимыхъ душъ [42]). Это была натура апостола, сгоравшая желаніемъ перенести огонь, который жилъ въ ней, въ своихъ согражданъ, и главнымъ образомъ въ юношей. Его дѣло было святымъ дѣломъ для него самаго, и за игривою ироніею, которая была свойственна его діалектикѣ, скрывалась напряженная сила ума, не знавшаго и не цѣнившаго ничего другаго, кромѣ тѣхъ идей, которыми онъ былъ охваченъ.

Аѳины были благочестивымъ городомъ, а Сократъ былъ человѣкомъ изъ народа. Какъ онъ ни былъ просвѣщенъ, его міровоззрѣніе оставалось все-таки *рѣшительно религіознымъ*. Цѣлесообразное пониманіе природы, котораго онъ держался съ рвеніемъ, чтобы не сказать съ фанатизмомъ, было для него только доказательствомъ существованія и дѣятельности боговъ, такъ какъ въ дѣйствительности потребность видѣть боговъ дѣйствующими и господствующими по образу человѣка, можетъ быть названа главнымъ источникомъ всякой телеологіи [43]).

Что такой именно человѣкъ могъ быть казненъ за безбожіе, не должно приводить насъ въ большое изумленіе. Во всѣ времена были распинаемы и сожигаемы *вѣрующіе реформаторы*, а не свѣтскіе вольнодумцы. Сократъ же дѣйствовалъ реформаторски также и въ области религіи. Все стремленіе

[41]) Здѣсь рѣчь идетъ не о недостаточно достовѣрныхъ разсказахъ объ Зопирѣ и тому подобное, по которымъ Сократъ, по крайней мѣрѣ въ юности своей, былъ вспыльчивъ и распутенъ (сравн. *Zeller* 11, 2, Aufl. s. 54, гдѣ впрочемъ разсказы Аристоксена отвергаются слишкомъ безусловно), но мы придерживаемся того характера, который мы имѣемъ передъ нами у Ксенофонта и Платона, въ особенности въ извѣстномъ описаніи въ «Пирѣ». Мы не утверждаемъ поэтому, чтобы Сократъ въ какое либо время своей жизни не господствовалъ надъ своей страстной натурой; здѣсь скорѣе мы желаемъ выставить это сильное природное основаніе его существа, которое превратилось въ ревностный духъ этическаго апостола.

[42]) Срав. похвалу Алкивіада въ платоновскомъ симпозіумѣ; въ особенности 215 D и E.

[43]) Что касается Сократа, то это яснѣе всего видно изъ его разговора съ *Аристодемомъ* (Xen. Memor. 1, 4), пространно сообщеннаго у Lewes 1, s. 285 u. ff.

того времени направлялось на очищеніе религіозныхъ представленій; не только у философовъ, но и у самыхъ вліятельныхъ жрецовъ Греціи, повидимому, господствовала наклонность понимать боговъ болѣе духовно, сохраняя миѳъ для вѣрующей массы; приводить въ порядокъ и соединять пестрое разнообразіе мѣстныхъ культовъ по внутреннему сродству основной теологической идеи, и придавать главнымъ національнымъ богамъ, какъ напр. Зевесу Олимпійскому и преимущественно, Аполлону Дельфійскому, по возможности общее значеніе [44]). Эти стремленія только до извѣстной степени могли мириться съ тѣмъ, какъ Сократъ относился къ религіознымъ вещамъ, и остается еще вопросомъ, не было ли въ странномъ изрѣченіи *Дельфійскаго оракула*, признавшаго Сократа „*мудрѣйшимъ изъ эллиновъ*“, скрытаго одобренія его вѣрующаго раціонализма. Но тѣмъ легче было именно такого человѣка обвинить какъ врага религіи, который привыкъ дѣйствовать открыто и обсуждать самые скользкіе предметы съ ясно выраженнымъ намѣреніемъ дѣйствовать на своихъ согражданъ. Эта религіозная серьезность великаго человѣка дала такой характеръ его дѣятельности и поведенію въ жизни и смерти, что личность его получила почти высшее значеніе, чѣмъ ученіе, и что его ученики превратились въ апостоловъ, стремившихся распространять огонь его высокаго вдохновенія. Манера, какъ Сократъ, слѣдуя чувству долга, сопротивлялся, въ качествѣ притана, страстно возбужденному народу, какъ онъ отказалъ въ повиновеніи тридцати тираннамъ [45]), и какъ онъ отказался бѣжать послѣ своего приговора и, вѣр-

[44]) О *теокразіи* (смѣшеніи и сліяніи различныхъ божествъ и культовъ въ одно единство) дельфійскаго жречества была рѣчь уже выше во 2 примѣч.— *Аполлонійская* черта сократовскаго направленія ума недавно своеобразно рѣзко выставлена у *Nietzsche*. Die Geburt der Tragoedie aus dem Geiste der Musik (Leipzig 1872). Какъ эта тенденція въ связи съ платоновскимъ міровоззрѣніемъ возрастала цѣлыя столѣтія и наконецъ слишкомъ поздно для регенераціи язычества достигла полнаго обнаруженія, показываетъ намъ въ особенности философически мистическій культъ «царя Геліоса», который Императоръ *Юліанъ* хотѣлъ противопоставить христіанству. Срав. *Baur* Gesch. d. christl. Kirche, II (2 Ausg.) s. 23 u. ff; *Teufel*. Studien u. Charakteristiken Leipzig, 1871. s. 190

[45]) Сократъ былъ эпистатомъ пританов и какъ таковой долженъ былъ собирать голоса въ тотъ день, когда возбужденная чернь хотѣла осудить полководцевъ, которые послѣ сраженія при Аргинузахъ не похоронили мертвыхъ. Обвиненіе было не только матеріально несправедливо, но и формально неправильно, почему Сократъ, съ опасностью собственной жизни, упорно отказался отъ собиранія голосовъ.—Тридцать тирановъ однажды приказали ему и четверымъ другимъ доставить Леона изъ Саламина въ Аѳины; тѣ четверо послушались, но Сократъ спокойно отправился домой, хотя онъ зналъ, что при этомъ рискуетъ собственною жизнью.

ный закону, пошелъ на смерть, полный спокойствія духа, есть вѣрный признакъ того, что его ученіе и жизнь вполнѣ сливались во едино.

Въ недавнее время было мнѣніе, что философское значеніе Сократа слѣдуетъ объяснять тѣмъ, что онъ вовсе не былъ простымъ учителемъ морали, но что опредѣленными частными нововведеніями очень существенно содѣйствовалъ развитію философіи. Противъ этого нельзя сказать ничего, но мы желаемъ только показать, какъ всѣ эти нововведенія, съ ихъ свѣтлыми и темными сторонами, имѣютъ корень *въ теологическихъ и этическихъ основныхъ мысляхъ*, которыми Сократъ руководился во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ. Если спросить, во первыхъ, какъ Сократъ пришелъ къ тому, чтобы отказаться отъ умозрѣній о сущности предметовъ и сдѣлать, вмѣсто того, нравственное существо человѣка главнымъ предметомъ своей философіи, то мы получимъ отъ него самаго и отъ его учениковъ указаніе, что онъ въ молодыхъ годахъ занимался и физикою, но все въ этой области представлялось ему такъ невѣрнымъ, что онъ отвергъ этотъ родъ изслѣдованія, какъ безполезный. Гораздо важнѣе для него было, по Дельфійскому изрѣченію, познать самаго себя; но цѣль этого стремленія къ самопознанію—сдѣлаться добрымъ насколько возможно.

Мы не станемъ рѣшать, дѣйствительно ли когда нибудь Сократь ревностно занимался, согласно съ сатирическимъ представленіемъ Аристофана, физическими изслѣдованіями или нѣтъ. Въ томъ періодѣ жизни, который извѣстенъ намъ по Платону и Ксенофонту, объ этомъ не было больше рѣчи; напротивъ того, мы знаемъ изъ Платона, что Сократъ читалъ многія творенія прежнихъ философовъ и не находилъ въ нихъ удовлетворенія. Такъ Сократъ читалъ и *Анаксагора*, и, когда нашелъ, что тотъ приписываетъ сотвореніе міра „разуму", то Сократъ чрезвычайно обрадовался, потому что, думалъ онъ, теперь Анаксагоръ укажетъ на разумное основаніе для всѣхъ частностей творенія и покажетъ, напр., что если земля имѣетъ дискообразную форму, то *почему такъ лучше всего*; если она находится въ центрѣ вселенной, то почему это должно быть, и т. д.; вмѣсто того, онъ былъ сильно разочарованъ тѣмъ, что Анаксагоръ говорилъ только о естественныхъ причинахъ. Это все равно, какъ если бы кто нибудь, говоря о томъ, почему Сократъ сидитъ здѣсь, началъ бы объяснять это сидѣнье правилами анатоміи и физіологіи, вмѣсто того, чтобы говорить о приговорѣ, приведшемъ его сюда, и мысли, побудившей его остататься здѣсь, и, отказавшись отъ побѣга, ожидать судьбы [46]).

[46]) *Lewes*, Gesch. d. Phil. 1, s. 195 u. ff. подробно сообщаетъ это мѣсто платоновскаго *Федона* (сравн. прим. 39). Онъ справедливо принимаетъ содержаніе за подлинное сократовское и показываетъ (s. 197 u. f.), какъ Анаксагоръ былъ невѣрно понятъ Сократомъ.

Изъ этого примѣра ясно видно съ какимъ предубѣжденнымъ взглядомъ Сократъ принимался за изученіе такихъ твореній.

Въ чемъ онъ совершенно убѣжденъ, такъ это въ томъ, что разумъ, создавшій міровой строй, дѣйствуетъ по образу *человѣческаго* разума, что мы можемъ вездѣ прослѣдить его мысль, хотя мы и приписываемъ ему безконечное превосходство. Міръ объясняется *изъ человѣка*, а не человѣкъ изъ общихъ законовъ природы. Поэтому, въ явленіяхъ природы прежде всего предполагается та противуположность между мыслями и дѣйствіями, планомъ и матеріальнымъ исполненіемъ, которую мы находимъ въ нашемъ сознаніи. Мы повсюду имѣемъ образъ дѣйствій подобный человѣческому. Прежде всего долженъ существовать нѣкоторый планъ, нѣкоторая цѣль,—а потомъ вещество и сила для приведенія его въ исполненіе. Теперь видно, какъ сильно въ сущности Аристотель былъ *сократикомъ*, съ своимъ противуположеніемъ формы и вещества и господствомъ цѣли надъ дѣйствующими причинами. Не занимаясь никогда физикою, Сократъ предписалъ ей въ сущности тѣ пути, по которымъ она должна была идти позднѣе съ такимъ упорнымъ постоянствомъ. Но истинный принципъ этого міровоззрѣнія есть *теологическій*. Строителемъ міровъ должно быть *лицо*, которое человѣкъ можетъ понять и представить себѣ, хотя не можетъ понимать его во всѣхъ его дѣйствіяхъ. Даже выраженіе—„разумъ" все это сдѣлалъ—кажущееся безличнымъ, тотчасъ получаетъ религіозный отпечатокъ вслѣдствіе безусловнаго антропоморфизма, съ которымъ разсматривается этотъ трудъ разума. Поэтому мы находимъ и у Платонова Сократа,—и эта черта, вѣроятно, истинна,—что слова „разумъ" и „Богъ" часто употребляются совершенно какъ синонимы.

То, что Сократъ опирается въ своемъ пониманіи этихъ вещей на существенно *монотеистическія* воззрѣнія,не должно удивлять насъ; это было въ духѣ времени. Правда, этотъ монотеизмъ нигдѣ не выступаетъ догматически: напротивъ, множество боговъ прямо удерживается, но преобладаніе Бога, представляемаго творцемъ вселенной и міродержцемъ, низводитъ другихъ на степень низшихъ существъ, которые, при нѣкоторыхъ умозрѣніяхъ, могутъ совсѣмъ не приниматься въ расчетъ.

Такимъ образомъ, намъ слѣдуетъ, можетъ быть, принять, что *недостовѣрность* физическихъ умозрѣній, на которую жаловался Сократъ, была ничѣмъ инымъ, какъ очевидною невозможностью провести для всего міроваго строя тѣ *разумныя основанія*, которыхъ онъ напрасно искалъ у Анаксагора,

*

потому что *дѣйствующія причины* уже заранѣе представляются Сократу вездѣ, гдѣ онъ затрогиваетъ ихъ, чѣмъ-то совершенно безразличнымъ и незначительнымъ: это очень понятно, если брать ихъ не какъ общіе законы природы, но какъ простыя орудія лично мыслящаго и творящаго разума. Чѣмъ выше и могущественнѣе онъ мыслится, тѣмъ безразличнѣе и незначительнѣе дѣлаются орудія, а поэтому, Сократъ не можетъ найти достаточно пренебрежительныхъ словъ, говоря объ изслѣдованіи внѣшнихъ причинъ.

Здѣсь видно, какъ ученіе о *тождествѣ мысли и бытія* имѣетъ даже въ основаніи теологическій корень, потому что оно предполагаетъ, что разумъ міровой души, или бога, и даже такой разумъ, который отличается отъ человѣческаго только *количественно*, все обдумалъ и устроилъ такъ, какъ мы это *вновь* можемъ *мыслить* и, при строгомъ употребленіи разума, даже и *должны* вновь мыслить.

Религіозное направленіе, которое принялъ Сократъ, можно сравнить съ *раціонализмомъ* новѣйшаго времени. Хотя Сократъ былъ готовъ удержать принятыя формы богопочитанія; однако же, онъ придаетъ имъ вездѣ болѣе глубокое содержаніе; такъ напр., онъ требуетъ, чтобы не просили боговъ объ опредѣленныхъ *благахъ*, но просили бы у нихъ только *добра*, такъ какъ они лучше всего знаютъ, что для насъ добро. Это ученіе кажется и невиннымъ и разумнымъ, пока не обратимъ вниманіе на то, какъ глубоко слилась въ эллинской вѣрѣ молитва объ *опредѣленныхъ благахъ* со всею сущностью *опредѣленныхъ боговъ*. Боги народной религіи становились у Сократа только *представителями* болѣе чистой вѣры. Единство культа сохранялось между народомъ и просвѣщенными, но посредствомъ такого истолкованія преданій, которое мы должны назвать раціоналистическимъ. То, что Сократъ рекомендуетъ оракуловъ, вполнѣ соединимо съ этимъ направленіемъ, потому что, почему бы божеству, которое даже въ ничтожныхъ мелочахъ думаетъ о пользѣ человѣка, не входить съ нимъ въ сношеніе и не давать ему совѣтовъ? Развѣ въ новѣйшей исторіи культуры, какъ въ Англіи, такъ и въ особенности въ Германіи, не выступило очень сильно направленіе, которое, именно стараясь о возстановленіи религіи и ея вліянія, думало, что слѣдуетъ распространять болѣе чистыя, религіозныя представленія, и основная тенденція котораго, при всемъ раціонализмѣ, была *положительною*. Именно рвеніе противъ матеріализма и стараніе о сохраненіи идеальныхъ благъ вѣры въ Бога, свободу и безсмертіе души нигдѣ не было сильнѣе, чѣмъ у людей этого направленія. Такъ и Сократъ, находившійся подъ двойнымъ вліяніемъ разлагающейся культуры и любви къ идеальному содержанію вѣры, хотѣлъ также спасти прежде всего вѣру: консервативная черта проникавшая все его существо, не мѣшала

вѣдь ему браться за очень радикальныя нововведенія также и въ области политики, чтобы обезопасить самое глубокое и самое благородное въ существѣ государства,—живое *чувство общности*,—отъ наплыва берущаго верхъ индивидуализма.

Льюисъ, который во многихъ отношеніяхъ даетъ намъ прекрасное изображеніе Сократа, хотѣлъ бы изъ его ученія, что *добродѣтель есть знаніе*, вывести доказательство, что его настоящею задачею жизни была философія, а не нравственность. Это различеніе ведетъ къ недоразумѣніямъ. Сократъ во всякомъ случаѣ не былъ просто „моралистъ", если подъ этимъ понимать человѣка, который, не обращая вниманія на болѣе глубокія основанія своихъ ученій, стремится только сдѣлать себя и другихъ нравственнѣе. Но все же его философія, по самой внутренней своей сущности, была нравственною философіею и даже нравственною философіею на религіозной почвѣ. Здѣсь заключается двигатель всѣхъ его дѣйствій и побужденій, и въ особенности въ его религіозной точкѣ зрѣнія заключается отъ начала предположеніе, что *нравственность можетъ быть понимаема* и *преподаваема*. Что Сократъ пошелъ дальше и не только утверждалъ понимаемость нравственности, но даже отождествилъ *практическую* добродѣтель съ *теоретическимъ* пониманіемъ нравственности,—это есть его личное пониманіе этого отношенія, и здѣсь также можно прослѣдить религіозныя вліянія.

Дельфійскій богъ, бывшій преимущественно богомъ нравственной высоты, воззвалъ къ человѣку надписью въ своемъ храмѣ: «Познай самаго себя». Это изрѣченіе сдѣлалось руководителемъ Сократа на его философскомъ пути въ двоякомъ отношеніи: сначала въ построеніи науки о духѣ вмѣсто кажущейся безплодною науки о природѣ, а потомъ въ принципѣ, что нравственное облагороживаніе должно быть достигаемо *путемъ познанія*.

Релативизмъ софистовъ долженъ былъ искони быть ненавистенъ такому человѣку. Религіозная душа требуетъ *прочной основы*, въ особенности во всемъ томъ, что касается Бога, души и правилъ жизни. Для Сократа поэтому аксіома, что должно существовать этическое знаніе. Релативизмъ, который отрицалъ все это, опирается на правѣ индивидуальнаго впечатлѣнія. Стало быть въ противоположность ему нужно установить прежде всего *общее* и *общепригодное*. Мы видѣли выше, какъ изъ релативизма, безъ основнаго отступленія, можетъ быть сдѣланъ шагъ къ общему; но общее было бы тогда съ самаго начала понимаемо строго номиналистически. Знаніе могло бы распространяться на этой почвѣ до безконечности, не поднимаясь никогда выше эмпиріи и вѣроятности. Интересно наблюдать, какъ Сократъ Платона, тамъ, гдѣ онъ побѣждаетъ релативизмъ Протагора, начинаетъ иногда точно такъ, какъ дол-

женъ былъ бы начинать настоящій ученикъ софистовъ, который хочетъ рѣшиться сдѣлать шагъ къ общему. Но никогда споръ на этомъ не останавливается; онъ идетъ всегда дальше ближайшей цѣли, чтобы понять общее въ томъ трансцендентальномъ смыслѣ, въ которомъ Платонъ ввелъ его въ науку. Безъ сомнѣнія, здѣсь уже самъ Сократъ положилъ основаніе. Если Платоновскій Сократъ напр. (въ „Кратилѣ") доказываетъ, что *слова* придаются предметамъ не просто по соглашенію, но что они соотвѣтствуютъ внутренней природѣ вещи, то эта *природа* вещей заключаетъ уже въ *зародышѣ* ту «сущность», которую Платонъ ставилъ такъ высоко надъ отдѣльными предметами, что они низводились до простой видимости.

Аристотель приписываетъ Сократу два существенныя методическія нововведенія: употребленіе *опредѣленій* и *индукцію*. Оба средства діалектики вращаются вокругъ *общихъ понятій*; и искусство диспутировать, въ которомъ Сократъ былъ мастеромъ, состояло въ особенности въ ловкомъ и смѣломъ приведеніи отдѣльнаго случая къ общему и въ употребленіи общаго для того, чтобы обратно заключить объ частномъ. Конечно, тутъ именно находится въ платоновскихъ діалогахъ множество логическихъ скачковъ, увертокъ и софизмовъ всякаго рода на сторонѣ всегда побѣдоноснаго Сократа Онъ часто играетъ со своими противниками, какъ кошка съ мышью, завлекаетъ ихъ въ далеко заходящія допущенія, чтобы вслѣдъ затѣмъ самому показать, что въ аргументаціи была ошибка; а лишь только она поправлена, противникъ опять попадается въ петлю, которая въ сущности нисколько не крѣпче первой.

Безъ сомнѣнія, тутъ общій пріемъ чисто сократовскій, хотя отдѣльные аргументы большею частью платоновскіе. Можно притомъ согласиться, что этотъ софистическій способъ побѣждать софистовъ гораздо сноснѣе въ разговорѣ, въ непосредственной борьбѣ слова, гдѣ люди испытываютъ свою умственную силу другъ противъ друга, чѣмъ въ холодномъ литературномъ изложеніи, которое, по крайней мѣрѣ по нашимъ понятіямъ, должно быть оцѣниваемо гораздо болѣе строгимъ масштабомъ относительно устойчивости своихъ доказательствъ.

Трудно предположить, чтобы Сократъ когда нибудь сознательно обманывалъ или хотѣлъ только перехитрить своихъ противниковъ, вмѣсто того чтобы основательно ихъ опровергнуть. Твердая вѣра въ собственныя основныя положенія дѣлала его слѣпымъ къ собственнымъ ошибкамъ въ аргументаціи, между тѣмъ у противниковъ онъ съ быстротою молніи открывалъ малѣйшія ошибки и пользовался ими съ ловкостью опытнаго борца. Но если мы не можемъ приписывать Сократу никакой недобросовѣстности въ диспутѣ, то всетаки ему свойственно смѣшеніе побѣды надъ противникомъ съ опроверженіемъ его мнѣнія, какъ

впрочемъ это свойственно всѣмъ его предшественникамъ и всей греческой діалектикѣ, уже съ самаго ея перваго начала. Картина умственной борьбы или, какъ мы это находимъ въ особенности у Аристотеля, споръ двухъ партій передъ судомъ выступаетъ повсюду; мысль представляется связанною съ личностью, и наглядная пластика диспута замѣняетъ спокойный и всесторонній анализъ.

При этомъ сократовская „иронія", съ которою онъ притворяется невѣждою и проситъ поученія у противника, часто лишь слабая помощь его догматизму, который всегда на готовѣ при малѣйшемъ замѣшательствѣ, наивно и какъ бы только въ видѣ опыта, подставить готовое мнѣніе и незамѣтно привести къ его признанію. Этотъ догматизмъ имѣетъ лишь немногія и простыя догмы, которыя постоянно повторяются: добродѣтель есть знаніе; только праведные дѣйствительно счастливы; самопознаніе есть самая высокая задача для человѣка; исправленіе себя самаго важнѣе всякой заботы о внѣшнихъ предметахъ и т. д.

По отношенію къ истинному содержанію самопознанія и ученія о добродѣтели, Сократъ остается вѣчно ищущимъ. Онъ ищетъ съ настойчивостью вѣрующаго духа, но не отваживается установить опредѣленные результаты. Его опредѣляющіе пріемы ведутъ гораздо чаще къ одному лишь постулату опредѣленія, къ изложенію идеи того, что намъ нужно знать и въ чемъ заключается рѣшеніе, чѣмъ къ дѣйствительному установленію опредѣленія. Когда дѣло доходитъ до пункта, гдѣ нужно было бы дать нѣчто большее, является или простая попытка или извѣстное сократовское незнаніе. Онъ, повидимому, довольствуется отрицаніемъ отрицанія и согласно съ изрѣченіемъ оракула, признавшаго его за мудрѣйшаго изъ эллиновъ, знаетъ свое собственное незнаніе, тогда какъ другіе даже не знаютъ того, что они невѣжды. Этотъ, повидимому, чисто отрицательный результатъ отличается отъ скептицизма, какъ небо отъ земли, потому что, когда скептикъ уничтожаетъ самую возможность опредѣленнаго знанія, для Сократа мысль, что такое знаніе должно существовать, есть путеводная звѣзда всѣхъ его стремленій. Но онъ довольствуется тѣмъ, что очищаетъ мѣсто настоящему знанію, посредствомъ уничтоженія кажущагося знанія и посредствомъ установленія *метода*, пригоднаго для того, чтобы различать настоящее знаніе отъ кажущагося. Слѣдовательно, задача этого метода есть *критика* въ противоположность скептицизму, и въ возвышеніи критики, какъ орудія науки, заключается во всякомъ случаѣ существенный плодъ его дѣятельности. Его главное значеніе въ исторіи философіи заключается, однако, не въ этомъ, но *въ вѣрѣ въ знаніе* и въ предметъ его: *всеобщую сущность вещей*, неподвижный полюсъ въ потокѣ явленій. Если эта вѣра и шла го-

раздо дальше своей цѣли, однако же на этомъ пути можно было прійдти къ неизбѣжному шагу, который уже не могъ сдѣлать изнемогающій релативизмъ и матеріализмъ: къ разсмотрѣнію *общаго* въ его отношеніи къ индивидуальному, *понятій* въ противоположность къ простому воспріятію. Плевелы платоновскаго идеализма поднялись вмѣстѣ съ пшеницею, но вѣдь поле было потомъ опять обработано. Вспаханное сильною рукою поле философіи вновь дало урожай самъ-сотъ, тогда какъ уже казалось, что оно запустѣетъ.

Платонъ изъ всѣхъ сократиковъ былъ болѣе другихъ охваченъ религіознымъ жаромъ, исходившимъ изъ Сократа, и Платонъ же развивалъ мысли учителя самымъ яснымъ, но въ то же время самымъ одностороннимъ образомъ. Особенно *заблужденія*, лежащія въ основаніи сократовскаго міровоззрѣнія, достигли у Платона сильнаго развитія и господствовали тысячелѣтія. Но эти платоновскія заблужденія по своей глубокой противоположности всякому міровоззрѣнію, исходящему изъ опыта, имѣютъ для насъ особенную важность. Они въ то же время суть міровыя историческія заблужденія, подобныя заблужденіямъ матеріализма; потому что, если они и не соединены такими непосредственными точками соприкосновенія съ природою нашей способности мышленія, какъ матеріализмъ, то тѣмъ несомнѣннѣе они основываются, однако, на широкомъ базисѣ всей нашей психической организаціи. Оба міровоззрѣнія суть необходимыя переходныя точки человѣческаго мышленія и если матеріализмъ остается всегда правымъ передъ платонизмомъ во всѣхъ *частныхъ* вопросахъ, то *общая картина* міра, даваемая послѣднимъ, стоитъ, можетъ быть, ближе къ неизвѣстной истинѣ; во всякомъ случаѣ, она имѣетъ болѣе глубокія отношенія къ *жизни сердца*, къ *искуству* и къ *нравственной задачѣ* человѣчества. Но какъ бы благородны ни были эти отношенія, какъ благодѣтельно ни дѣйствовалъ бы посредствомъ ихъ платонизмъ въ нѣкоторыя эпохи на общее развитіе человѣчества, тѣмъ не менѣе, однако, неизбѣжно предстоитъ задача совершенно и основательно раскрыть заблужденія платонизма, не заботясь о возвышенныхъ его сторонахъ.

Прежде всего скажемъ слово о платоновскомъ общемъ направленіи. Мы назвали его чистѣйшимъ сократикомъ, а въ Сократѣ мы видѣли раціоналиста. Съ этимъ мало согласуется очень распространенный взглядъ, признающій Платона за мистика и полнаго поэзіи мечтателя. Но этотъ взглядъ ложенъ въ основаніи.

Льюисъ, выступающій особенно рѣзко противъ этого предубѣжденія, характеризуетъ Платона слѣдующими словами: „Въ своей юности онъ занимался поэзіей; въ своихъ зрѣлыхъ годахъ горячо писалъ противъ поэзіи. Въ своихъ діалогахъ онъ меньше всего представляется мечтательнымъ и идеальнымъ, какъ обыкновенно понимается это выраженіе. Онъ закоренѣлый діалектикъ, строгій, отвлеченный мыслитель и великій софистъ. Его метафизика имѣетъ такой отвлеченный и хитросплетенный характеръ, что она не пугаетъ только самыхъ рѣшительныхъ ученыхъ. Его взгляды на нравственность и политику не имѣютъ ни малѣйшаго романтическаго оттѣнка; они представляютъ скорѣе крайнюю логическую строгость—жесткіе, выше человѣческой мѣры, безъ компромиссовъ. Онъ училъ смотрѣть на человѣческія страсти, какъ на болѣзни, на человѣческое удовольствіе, какъ на нѣчто безполезное. Единственное, къ чему стоило стремиться, это—истина; діалектика—это самое благородное занятіе для человѣчества [47])“.

При всемъ этомъ нельзя отрицать, что платонизмъ соединяется исторически довольно часто съ мечтательностью, и что даже далеко уклоняющіяся *новоплатоническія* системы всетаки находятъ опору въ ученіи Платона; уже между ближайшими послѣдователями великаго учителя нашлись такіе, на которыхъ можно указать, какъ на мистиковъ, и пиѳагорейскіе элементы, кото-

---

[47]) *Lewes*, Gesch. d. Phil. 1, s. 312. Срав. напротивъ признательныя слова Целлера II. (2 Aufl) s. 355 о поэтическомъ характерѣ платоновской философіи: «Какъ требовалась художественная натура для того, чтобы произвести такую философію, такъ наоборотъ эта философія должна была вызвать художническое изложеніе. Явленіе, связанное такъ непосредственно съ идеею, какъ мы это находимъ у Платона, становится прекраснымъ явленіемъ; созерцаніе идеи въ явленіи становится эстетическимъ созерцаніемъ. Гдѣ наука и жизнь такъ сопроникаются, какъ у него, тамъ наука можетъ быть сообщаема только въ живомъ изображеніи, и такъ какъ сообщаемое есть идеальное, это изображеніе должно быть поэтическимъ». Безъ сомнѣнія Льюисъ слишкомъ низко оцѣнилъ *художественное* въ діалогахъ Платона. Оба описанія справедливы и не несоединимы; потому что, прежде всего, пластическая, сохраняющая аполлонійскую ясность красота формы, у Платона хотя «поэтическая» въ обширномъ смыслѣ слова, но не мистическая, не романтическая. Потомъ та живучая и притязательная діалектика, на которую налегаетъ Льюисъ, въ дѣйствительности не только растянута выше мѣры, нарушая форму искусства, но со своею страстью правоты и со своею особенной претензіей на «знаніе», которое должно быть пріобрѣтаемо систематически, стоитъ въ противорѣчіи съ истинно поэтическимъ принципомъ всякаго истиннаго умозрѣнія, опирающагося болѣе на умственное созерцаніе, нежели на посредствуемое знаніе. Платоновская философія могла бы даже, при выполненіи этой художественной черты, сдѣлаться лучшимъ образцомъ для умозрѣнія всѣхъ временъ; но соединеніе ея съ рѣзко означенной Льюисомъ чертой абстрактной діалектики и логической строгости даетъ разнородное цѣлое и въ особенности смѣшеніемъ знанія и творчества произвело большую путанницу въ философіи послѣдующаго времени.

рые они соединили съ преданіями Платона, нашли въ этихъ самыхъ преданіяхъ очень удобныя точки опоры. Рядомъ съ этимъ мы имѣемъ, конечно, въ высшей степени трезвую „Среднюю Академію", ссылавшуюся на того же Платона, и зачатки ея ученія о вѣроятности можно въ самомъ дѣлѣ указать уже у Платона.

Дѣло въ томъ, что у Платона сократовскій раціонализмъ зарвался и, въ стремленіи поставить область разума высоко надъ чувственностью, зашелъ такъ далеко, что поворотъ къ мистическимъ формамъ былъ неизбѣженъ. Платонъ зашелъ въ область, для которой человѣку не дано ни языка, ни возможности представленій. Онъ чувствовалъ себя принужденнымъ *выражаться образно*, однако его система ясное доказательство того, что образное выраженіе для совершенно сверхчувственнаго есть небылица и что за всякую попытку подняться по этой лѣстницѣ въ невозможныя высоты отвлеченія мы платимся тѣмъ, что образъ преобладаетъ надъ мыслью и увлекаетъ къ выводамъ, при которыхъ всякая *логическая* послѣдовательность разрушается подъ вліяніемъ чувственной ассоціаціи идей [48]).

Платонъ, прежде чѣмъ онъ примкнулъ къ Сократу, былъ посвященъ въ философію *Гераклита* и, слѣдовательно, зналъ, что вовсе нѣтъ спокойно пребывающаго бытія, и что всѣ вещи находятся въ постоянномъ теченіи. Когда онъ потомъ думалъ найти нѣчто пребывающее въ сократовскихъ опредѣленіяхъ и въ общей сущности вещей, выражаемой этими опредѣленіями, онъ связалъ это ученіе съ гераклитовскимъ элементомъ такимъ образомъ, что приписывалъ истинное бытіе и нераздѣльное съ нимъ спокойное пребываніе только общему; отдѣльныя вещи, напротивъ, собственно вовсе не *существуютъ*, но еще только *становятся*. Явленія текутъ и лишены сущности, бытіе же вѣчно.

Нынѣ мы знаемъ, что можно опредѣлять только отвлеченныя, самимъ человѣкомъ составленныя понятія, какъ это дѣлаетъ математикъ, чтобы до безконечности приближаться къ количественному свойству вещей, не исчерпывая, однако же, ихъ до конца своими формулами. Всякая попытка опредѣлить вещи не удается; можно произвольно установить въ языкѣ употребленіе *слова*, но если это слово должно обозначать классъ предметовъ по ихъ общей сущности, то рано или поздно окажется, что вещи иначе относятся другъ къ другу и имѣютъ другія существенныя свойства, чѣмъ это было принято сначала. Старое опредѣленіе становится непригоднымъ и должно быть замѣнено новымъ, которое, въ свою очередь, не можетъ имѣть больше, чѣмъ первое, притязаній на вѣчное существованіе.

[48]) Целлеръ, II 2, A. s. 361 u. ff. признаетъ совершенно правильно, что платоновскіе миѳы не суть облаченія мыслей, которыми философъ обладалъ также въ другой формѣ, но что онѣ выступаютъ именно тамъ, гдѣ Платонъ хочетъ представить что нибудь, чего онъ не можетъ выразить въ строго научной формѣ. Но это несправедливо принимается за слабость философа, который здѣсь еще слишкомъ много поэтъ и слишкомъ мало философъ. Напротивъ, свойство задачъ, за которыя здѣсь принимается Платонъ, таково, что онѣ не могутъ быть разсматриваемы иначе, какъ образно. Адекватное знаніе объ абсолютно сверхъ естественномъ невозможно, и новыя системы, которыя возбуждаютъ видимость знанія въ формѣ понятія объ трансцендентныхъ предметахъ, черезъ это въ дѣйствительности стоятъ вовсе не выше платоновской системы.

Никакое опредѣленіе неподвижной звѣзды не можетъ помѣшать ей двигаться; никакое опредѣленіе не можетъ поставить вѣчную границу между метеорами и другими небесными тѣлами. Лишь только изслѣдованіе дѣлаетъ большой шагъ впередъ, опредѣленія должны отступить, и предметы не сообразуются съ нашими общими понятіями, но послѣднія должны сообразоваться съ предметами, встрѣчающимися нашему воспріятію.

Платонъ развивалъ дальше элементы логики, перешедшіе отъ Сократа. Мы у него въ первый разъ находимъ ясное представленіе о *родахъ и видахъ*, о подчиненіи и соподчиненіи понятій, и онъ съ любовью употребляетъ это новое пріобрѣтеніе науки, чтобы внести *раздѣленіями* свѣтъ и порядокъ въ предметъ разсужденія. Безъ сомнѣнія, это былъ большой и важный шагъ впередъ, но онъ вскорѣ послужилъ въ пользу столь же большаго заблужденія. Возникла та іерархія понятій, въ которой самое скудное содержаніемъ понятіе ставилось всего выше. Отвлеченіе сдѣлалось лѣстницею въ небо, по которой философъ поднимался къ достовѣрности. Чѣмъ дальше отъ фактовъ, тѣмъ ближе онъ считалъ себя къ истинѣ. Но, противопоставляя общія понятія, какъ пребывающее, расплывающемуся міру явленій, Платонъ видѣлъ себя далѣе принужденнымъ къ роковому шагу отдѣлить общее отъ частнаго и приписать ему отдѣльное существованіе. Прекрасное существуетъ не только въ прекрасныхъ вещахъ, доброе—не только въ добрыхъ людяхъ, но прекрасное, доброе, взятое совершенно отвлеченно, есть сама по себѣ существующая сущность. Насъ повело бы слишкомъ далеко, еслибы мы подробно занялись здѣсь платоновскимъ *ученіемъ объ идеяхъ*; для нашей цѣли достаточно указать его основаніе, и прослѣдить, какъ изъ этихъ основаній вышло то направленіе ума, которое поднялось такъ мнимо высоко надъ обыкновеннымъ эмпиризмомъ, и которое всетаки на всѣхъ пунктахъ, гдѣ только рѣчь шла о положительномъ прогрессѣ наукъ, должно было отступить передъ эмпиризмомъ.

Ясно то, что мы, чтобы достигнуть знанія, *нуждаемся* въ общемъ и отвлеченномъ. Даже одиночный фактъ, чтобы стать предметомъ знанія, дол-

женъ быть поставляемъ выше индивидуализма Протагора, посредствомъ принятія и указанія на *нормальное* воспріятіе, т. е. на *общее* въ противоположность индивидуальному, на *среднее* въ противоположность колебаніямъ. Но съ этимъ знаніе начинаетъ уже подыматься надъ простымъ мнѣніемъ, прежде чѣмъ еще дѣло идетъ о какомъ нибудь особенномъ или однородномъ классѣ предметовъ. Мы нуждаемся далѣе, и также еще прежде точнаго познанія цѣлыхъ классовъ, *въ общихъ выраженіяхъ*, для того, чтобы имѣть возможность закрѣпить и сообщать наше знаніе, по той простой причинѣ, что не было бы достаточно ни одного языка, чтобы обозначать все индивидуально, и потому что въ языкѣ, который бы такъ обозначалъ, не было бы возможно никакое пониманіе, никакое общее знаніе и удержаніе такой безконечности значеній словъ. Въ первый разъ ясный взглядъ на это далъ *Локкъ*; но не слѣдуетъ никогда забывать, что Локкъ, какъ ни поздно онъ жилъ послѣ Платона, все еще стоитъ въ срединѣ великаго процесса, посредствомъ котораго новое время освободилось отъ платоновско-аристотелевскаго міровоззрѣнія.

Сократъ, Платонъ и Аристотель дали обмануть себя, подобно всему ихъ вѣку, *словами*. Мы видѣли, какъ уже Сократъ полагалъ, что всякое слово должно въ основаніи обозначать и *сущность* предмета, и, слѣдовательно, общее слово—сущность соотвѣтствующаго класса предметовъ. Стало быть, тамъ, гдѣ было слово, предполагалась и сущность. Справедливость, истина, красота должны же были „что нибудь“ означать; слѣдовательно, должны были быть сущности, соотвѣтствующія этимъ выраженіямъ.

Аристотель ставитъ на видъ то, что лишь Платонъ *отдѣлилъ* общую сущность вещей отъ недѣлимыхъ; Сократъ еще не сдѣлалъ этого. Но Сократъ и не имѣлъ еще того своеобразнаго ученія Аристотеля объ отношеніи общаго и частнаго, которое мы сейчасъ будемъ разсматривать. Правда, Сократъ уже училъ, что наше знаніе относится къ общему, и это есть нѣчто совершенно другое, чѣмъ упомянутая выше необходимость общихъ понятій для знанія. По Сократу, добродѣтеленъ тотъ, кто знаетъ, что праведно или безбожно, благородно или постыдно, справедливо или несправедливо; но при этомъ онъ всегда имѣлъ въ виду *опредѣленіе*, котораго неутомимо искалъ. Онъ искалъ общей сущности справедливаго, благороднаго, не того, что справедливо и благородно въ отдѣльныхъ случаяхъ. Изъ общаго должно вытекать частное, а не на оборотъ; ибо индукція служитъ ему только для того, чтобы свести дѣло на общее, сдѣлать общее видимымъ для ума, а не для того, чтобы основать общее на суммѣ частныхъ случаевъ. Съ этой точки зрѣнія было лишь послѣдовательно признать общее существующимъ само по себѣ, потому что только черезъ это

оно могло достигнуть полной самостоятельности. Только позднѣе можно было сдѣлать попытку указать общему имманентное и однако принципіально самостоятельное положеніе въ отношеніи къ частнымъ существамъ. Но при этомъ нельзя упускать изъ виду, что гераклитовская основа въ образованіи Платона очень существенно содѣйствовала тому, чтобы провести это отдѣленіе общаго отъ частныхъ существъ.

Нужно затѣмъ ясно представить, что изъ нелѣпаго начала могли произойти лишь такія же нелѣпыя и послѣдствія. *Слово* возведено на степень *вещи*, но такой вещи, которая не имѣетъ сходства ни съ какою другою вещью, которой, по свойству человѣческаго мышленія, могутъ принадлежать только *отрицательные предикаты*. Но такъ какъ должно быть высказано также и положительное, то мы находимся съ самаго начала въ области миѳа и символа.

Уже слово εἶδος или ἰδέα, отъ котораго происходитъ выраженіе „идея“, носитъ на себѣ отпечатокъ символическаго. Этимъ же понятіемъ обозначается *видъ* относительно недѣлимаго. Теперь можно легко себѣ представить въ фантазіи такъ-сказать первообразъ каждаго вида, свободный отъ всѣхъ случайностей недѣлимыхъ и поэтому являющійся вмѣстѣ *типомъ*, — *образцомъ* всѣхъ недѣлимыхъ, и потомъ опять абсолютно совершеннымъ *недѣлимымъ*. Нельзя себѣ представить ни одного льва, какъ таковаго, ни одной розы, какъ таковой, но вполнѣ можно себѣ представить въ фантазіи опредѣленно очерченный образъ льва или розы, совершенно свободный отъ всѣхъ случайностей индивидуальнаго строенія, которыя тогда всѣ являются уклоненіями отъ этой нормы,—недостатками. Но тогда это не платоновская *идея* льва или розы, а *идеалъ*, т. е. опять созданіе *чувственности*, назначеніе котораго, по возможности, совершенно выразить абстрактную идею. Сама идея не видима, потому что все видимое принадлежитъ къ текущему міру явленій. Она не имѣетъ никакой пространственной формы, потому что сверхчувственное не можетъ быть также и пространственнымъ. Не смотря на это, нельзя сказать ничего положительнаго объ идеяхъ, если ихъ не представлять какъ нибудь чувственно. Ихъ нельзя называть чистыми, прекрасными, совершенными, вѣчными, не внося даже и въ эти слова чувственныхъ представленій. Такимъ образомъ Платонъ чувствуетъ себя вынужденнымъ въ ученіи объ идеяхъ прибѣгнуть къ миѳу, и вмѣстѣ съ этимъ мы сразу изъ высшаго отвлеченія попадаемъ въ истинный жизненный элементъ всякой мистики, — въ *чувственно-сверхчувственное*.

Миѳъ долженъ имѣть только образное значеніе; нужно представлять въ формѣ міра явленій то, что само по себѣ есть предметъ чистаго разума; но что такое будетъ образъ, для котораго никоимъ образомъ нельзя дать первообраза?

Повидимому, сама идея воспринимается, — хотя лишь несовершенно во время земнаго существованія человѣка, — *разумомъ*, который относится къ этой сверхчувственной сущности, какъ чувство къ чувственному. Здѣсь мы имѣемъ происхожденіе того рѣзкаго раздѣленія разума и чувствованія, которое съ тѣхъ поръ господствуетъ надъ всей философіей и вызвало безчисленныя недоразумѣнія. Чувства не должны принимать никакого участія въ знаніи, они могутъ только чувствовать и воспринимать и направляются только на явленія; наоборотъ, разумъ долженъ быть способенъ уловлять сверхчувственное.

Онъ вполнѣ обособляется отъ остальной организаціи человѣка, въ особенности у Аристотеля, который развилъ дальше это ученіе. Принимаются особенные объекты чистаго познанія разума, „ноумены", которые въ противоположность «феноменамъ», явленіямъ, представляютъ предметъ высшаго рода познанія. Въ дѣйствительности, не только эти „ноумены" химера, но и „чистый разумъ", который долженъ воспринимать ихъ, есть также вымыселъ. Человѣкъ не имѣетъ никакого такого „разума", а также и никакого представленія о такомъ разумѣ, который могъ бы познавать, безъ всякаго посредства чувствованія и воспринятія, общее, отвлеченное, сверхчувственное, идеи. Даже тамъ, гдѣ наше мышленіе ведетъ насъ за границы нашей чувственности, гдѣ мы приходимъ къ догадкѣ, что наше пространство со своими тремя измѣреніями, наше время съ его такъ сказать изъ ничего происходящимъ и исчезающимъ въ ничто настоящимъ, суть только человѣческія формы пониманія безконечно полнаго содержаніемъ бытія, — даже тамъ мы все еще должны пользоваться обыкновеннымъ умомъ, котораго категоріи, всѣ вмѣстѣ и каждая въ отдѣльности, неотдѣлимы отъ чувственности. Мы не можемъ себѣ представить ни единаго и многаго, ни субстанціи въ противоположеніи къ ея свойствамъ, ни какого либо другаго предиката вообще безъ примѣси чего либо чувственнаго.

Мы имѣемъ, стало быть, здѣсь вездѣ передъ собою миѳъ, и миѳъ, внутреннее зерно и смыслъ котораго есть абсолютно неизвѣстное, чтобы не сказать ничто. Всѣ эти платоновскія представленія суть, поэтому, только тормазы и блуждающіе огни для мышленія и изслѣдованія, для господства надъ явленіями съ помощію ума и точной методической науки; такими они были и остались до настоящаго дня. Но такъ какъ духъ человѣка никогда не успокоится на постигаемомъ умомъ мірѣ, который въ состояніи дать намъ точная эмпирія, то и платоновская философія всегда останется первымъ и самымъ возвышеннымъ примѣромъ поэтическаго возвышенія духа надъ неудовлетворяющею отрывочностью познанія, и на это возвышеніе на крыльяхъ вдохновеннаго умозрѣнія мы имѣемъ такое же право, какъ и на выполненіе всякой другой

функціи нашихъ духовныхъ и тѣлесныхъ силъ. Мы будемъ даже высоко цѣнить его, видя, какъ порывъ духа, соединенный съ исканіемъ единаго и вѣчнаго въ теченіи земныхъ вещей, вліяетъ оживляющимъ и освѣжающимъ образомъ на всѣ поколѣнія и даже даетъ косвенно новый импульсъ къ научному изслѣдованію. Но міръ долженъ разъ навсегда опредѣленно выяснить себѣ то, что здѣсь дѣло идетъ *не о знаніи*, но о творчествѣ, хотя бы даже это творчество символически представляло дѣйствительную и истинную сторону сущности всѣхъ вещей, въ непосредственномъ пониманіи которой отказано нашему уму. Сократъ хотѣлъ покончить съ безграничнымъ индивидуализмомъ и проложить путь къ *объективному познанію*. Результатомъ былъ методъ, который совершенно смѣшивалъ субъективное и объективное, дѣлалъ невозможнымъ прямой прогрессъ твердаго знанія и повидимому открывалъ творчеству и мышленію недѣлимаго поле безграничнаго произвола. Но этотъ произволъ, фактически, не былъ безграничнымъ. *Религіозный нравственный принципъ*, отъ котораго исходили Платонъ и Сократъ, направлялъ великое движеніе мысли къ опредѣленной цѣли, и дѣлалъ его способнымъ дать этическимъ стремленіямъ въ теченіи тысячелѣтій, въ полномъ сліяніи съ чуждыми и всего менѣе эллинскими представленіями и преданіями, глубокое содержаніе и благородную черту законченности. И еще и нынѣ, ученіе объ идеяхъ, которое мы должны изгнать изъ области науки, можетъ быть, благодаря своему этическому и эстетическому содержанію, источникомъ обильныхъ благотворныхъ послѣдствій. „Образъ" (Gestalt), какъ прекрасно и сильно передалъ Шиллеръ истертое выраженіе „идея", все также божественно витаетъ между богами въ областяхъ свѣта и понынѣ имѣетъ, какъ въ древней Элладѣ, силу поднимать насъ на своихъ крыльяхъ надъ скорбью земнаго и уносить въ царство идеала.

Объ *Аристотелѣ* мы скажемъ здѣсь лишь нѣсколько словъ, такъ какъ при разсмотрѣніи среднихъ вѣковъ мы вернемся къ вліянію его системы. Тамъ мы спеціальнѣе займемся важнѣйшими понятіями, которыя средніе вѣка и новѣйшее время заимствовали, многоразлично видоизмѣняя ихъ, изъ его системы; здѣсь же мы разсмотримъ преимущественно общій его характеръ и его положеніе относительно идеализма и матеріализма. Такъ какъ Аристотель и Платонъ, по вліянію и значенію, далеко выдаются впередъ между греческими философами, сочиненія которыхъ сохранились до насъ, то легко возникаетъ желаніе, поставить ихъ въ рѣзкую противоположность другъ съ другомъ, какъ будто бы они были представителями двухъ главныхъ направленій философіи: апріористическаго умозрѣнія и раціональной эмпиріи. Истина однако въ томъ, что Аристотель создалъ, въ сильной зависимости отъ Платона, систему, кото-

рая, не безъ внутреннихъ противорѣчій, соединяетъ видимость эмпиріи со всѣми тѣми недостатками, которыми сократовско-платоновское міровоззрѣніе въ корнѣ подтачиваетъ эмпирическое изслѣдованіе [49]).

До сихъ поръ еще сильно распространено мнѣніе, что Аристотель былъ великій натуралистъ. Съ тѣхъ поръ, какъ стало извѣстнымъ, какъ много было сдѣлано подготовительныхъ работъ въ этой области [50]), какъ беззастѣнчиво присвоивалъ Аристотель чужія наблюденія и сообщенія всякаго рода, не цитируя автора, и какъ много въ его показаніяхъ такого, что имѣетъ видъ собственнаго наблюденія и что никогда не могло быть имъ наблюдаемо, потому что цѣликомъ ложно [51]), критика должна была возстать противъ этого мнѣнія;

[49]) Доказательства этому мы возьмемъ изъ появившейся недавно книжечки, которая написана не для этой цѣли: *Eucken* die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. Berlin 1872. Въ этой книжечкѣ, составленной съ большой добросовѣстностью и знаніемъ дѣла, блистательно подтверждается взглядъ, который мы давно имѣли, именно что новая аристотелевская школа, происшедшая отъ *Тренделенбурга*, въ концѣ концевъ больше всего должна была способствовать окончательному освобожденію насъ отъ Аристотеля. У Эйкена философія разрѣшается въ аристотелевскую филологію; но за то эта филологія основательна и объективна. Нигдѣ такъ ясно и наглядно не представленъ вредъ аристотелевскаго метода, какъ здѣсь, и хотя авторъ все же даетъ перевѣсъ его достоинствамъ, каждый внимательный читатель замѣтитъ, какъ слабы на это доказательства. Незначительный успѣхъ Аристотеля въ естественно научныхъ открытіяхъ авторъ, почти исключительно, приписываетъ *недостатку въ инструментахъ* для усовершенствованія чувственнаго воспріятія, тогда какъ исторически достовѣрно, что прогрессъ новаго времени, почти во всѣхъ областяхъ изслѣдованія природы, начался при тѣхъ же средствахъ, которыя имѣлись уже у древнихъ и что большею частью онъ самъ создалъ величественныя орудія, которыми онъ нынѣ пользуется. Коперникъ не имѣлъ телескопа, но онъ осмѣлился сломить авторитетъ Аристотеля. Это былъ рѣшительный шагъ, и подобное этому происходило и во всѣхъ другихъ областяхъ.

[50]) Этотъ пунктъ конечно остался незамѣченнымъ *Эйкеномъ*, который напротивъ (Meth. d. arist. Forsch. s. 153) указываетъ на то, какъ *мало* до него сдѣлано было. Да, если бы *сохранившаяся* до насъ литература было бы все! Срав. напротивъ выше прим. 11 о пользованіи *Демокритомъ*, и срав. у Эйкена s. 7 u. f. изложенную манеру Аристотеля пользоваться безъ цитатъ своими предшественниками, гдѣ онъ ничего не могъ сказать противъ ихъ изложенія.

[51]) Примѣры у *Eucken*, S. 154 и ff: Только у человѣка сердцебіеніе; мужскія существа имѣютъ больше зубовъ, чѣмъ женскія; черепъ женщинъ, въ противоположность мужскому черепу, имѣетъ обходящій кругомъ швовъ; у человѣка въ задней части головы пустое пространство; у него восемь реберъ.

но она до сихъ поръ дѣйствовала тутъ едва ли достаточно радикально. Во всякомъ случаѣ остается за Аристотелемъ то, за что ему воздалъ похвалу *Гегель*, именно, что онъ *подчинилъ понятію* богатство и разнообразіе реальной вселенной. Много ли, мало ли удалось ему сдѣлать въ отдѣльныхъ областяхъ науки, самымъ главнымъ во всей его дѣятельности остается во всякомъ случаѣ собираніе матеріала всѣхъ тогда существовавшихъ наукъ и подведеніе его подъ умозрительныя точки зрѣнія; слѣдовательно, дѣятельность, совпадающая въ принципѣ съ дѣятельностью новѣйшихъ систематиковъ, болѣе всего Гегеля.

Демокритъ владѣлъ науками своего времени во всемъ ихъ объемѣ и, вѣроятно, съ большею самостоятельностью и основательностью, чѣмъ Аристотель; однако мы не имѣемъ никакого слѣда того, что онъ подчинилъ всѣ эти знанія игу своей системы. У Аристотеля проведеніе умозрительной основной мысли является главнымъ дѣломъ. Единое и пребывающее, которое Платонъ искалъ внѣ вещей, Аристотель хочетъ показать въ разнообразіи всего существующаго. Изъ внѣшняго міра онъ дѣлаетъ замкнутый шаръ, въ центрѣ котораго покоится земля; такъ же точно одинаковый методъ, одинаковая форма пониманія и представленія проникаетъ у него міръ наукъ, и все группируется около познающаго субъекта, представленія котораго, въ наивномъ невѣдѣніи всякихъ границъ познанія, разсматриваются, какъ истинные и окончательно понятые объекты.

Бэконъ утверждалъ, что сведеніе знанія къ одной системѣ задерживаетъ его дальнѣйшее развитіе. Аристотеля не могло безпокоить такое соображеніе, такъ какъ онъ считалъ, что въ цѣломъ задача науки была исчерпана, и ни на мгновеніе не сомнѣвался въ томъ, что онъ былъ бы въ состояніи удовлетворительно отвѣтить на всѣ существенные вопросы. Какъ въ этическомъ и политическомъ отношеніи онъ ограничивался эллинскимъ міромъ, какъ образцовымъ, и мало понималъ великія перемѣны, происходившія передъ его глазами, такъ же мало онъ заботился и о массѣ новыхъ фактовъ и наблюденій, которые сдѣлались доступными изслѣдователю, благодаря походамъ Александра Великаго. То, что онъ сопровождалъ Александра, чтобы удовлетворить своей любознательности, или то, что ему присылали для изслѣдованія животныхъ и растенія изъ далекихъ странъ, — все это сказки. Аристотель придерживался въ своей системѣ того, что было извѣстно въ его время, и былъ убѣжденъ,

Далѣе S. 164 u. f. мнимые эксперименты, что на очень соленой водѣ могутъ плавать яйца, что въ замкнутомъ восковомъ сосудѣ можно собирать годную для питья воду изъ моря, что желтокъ многихъ слитыхъ вмѣстѣ яицъ соединяется по серединѣ.

что такъ и нужно, что этого достаточно для рѣшенія всѣхъ основныхъ вопросовъ [52]). Именно эта замкнутость его міровоззрѣнія и увѣренность, съ которою онъ вращался въ тѣсномъ кругѣ своей вселенной, и сдѣлала Аристотеля преимущественно пригоднымъ къ тому, чтобы быть философскимъ учителемъ среднихъ вѣковъ, между тѣмъ какъ для склоннаго къ прогрессу и переворотамъ новаго времени не могло быть ничего важнѣе, какъ разорвать цѣпи этой системы.

Болѣе консервативный, чѣмъ Платонъ и Сократъ, Аристотель старается по возможности тѣсно примкнуть къ преданію, къ народному мнѣнію, къ понятіямъ, выраженнымъ въ языкѣ, и его этическія требованія по возможности мало отдаляются отъ принятыхъ нравовъ и законовъ эллинскихъ государствъ. Поэтому, онъ во всѣ времена былъ любимымъ философомъ консервативныхъ школъ и партій.

Аристотель достигаетъ единства въ своемъ міровоззрѣніи безцеремоннымъ антропоморфизмомъ. Грубая, исходящая отъ человѣка и его цѣлей, *телеологія* составляетъ одну изъ существеннѣйшихъ составныхъ частей его системы. Какъ относительно дѣятельности человѣка, когда онъ хочетъ, напр., построить домъ или корабль, всегда прежде всего является идея цѣлаго, какъ цѣль дѣятельности, а потомъ эта идея осуществляется въ веществѣ посредствомъ построенія частей, такъ же неизбѣжно должна поступать и природа,—потому что для Аристотеля эта именно послѣдовательность цѣли и вещи, формы и вещества представляется нормою всего существующаго. На ряду съ человѣкомъ и его цѣлями въ основаніе кладется міръ *организмовъ*. Они служатъ ему не только для того, чтобы показать въ сѣмени реальную возможность дерева, не только какъ первообразы для распредѣленія по родамъ и видамъ, какъ образцы для принципа телеологіи и т. д., но въ особенности также для того, чтобы черезъ сравненіе низшихъ и высшихъ организмовъ положить основаніе взгляду, что все въ мірѣ распредѣляется по *степенямъ* и по *достоинству*: принципъ, который Аристотель примѣняетъ потомъ къ самымъ отвлеченнымъ отношеніямъ, какъ верхъ и низъ, правое и лѣвое и т. д., и даже недвусмысленно признаетъ, что всѣ эти степенныя отношенія имѣютъ основаніе не только въ человѣческомъ пониманіи, но и въ природѣ вещей. Такъ повсюду общее объ-

52) Уже Кювье убѣдился, что Аристотель описываетъ египетскихъ животныхъ не по собственному наблюденію, но по даннымъ Геродота, хотя описаніе звучитъ такъ, какъ будто бы онъ самъ видѣлъ животныхъ. *Гумбольдтъ* замѣчаетъ, что зоологическія сочиненія Аристотеля не показываютъ ни малѣйшихъ слѣдовъ познаній, расширенныхъ походами Александра (*Eucken*, a. a. O. S. 16 и 160; тамъ же и о взглядѣ на завершеніе научнаго познанія, S. 5. u. f.).

ясняется изъ частнаго случая, легкое изъ труднаго, простое изъ сложнаго, низшее изъ высшаго; и на этомъ именно основывается, по большей части, популярность системы Аристотеля, такъ какъ человѣкъ, для котораго нѣтъ ничего знакомѣе своихъ субъективныхъ состояній при мышленіи и дѣйствіи, всегда склоненъ къ тому, чтобы считать простыми и ясными и причинныя отношенія ихъ къ міру объектовъ, причемъ онъ смѣшиваетъ очевидное слѣдованіе во времени внутренняго и внѣшняго съ скрытымъ механизмомъ дѣйствующихъ причинъ. Такъ, напр., Сократъ могъ принимать за нѣчто простое „мышленіе и выборъ“, посредствомъ которыхъ человѣческія дѣйствія выполняются сообразно съ понятіемъ цѣли. Результатъ рѣшенія казался не менѣе простымъ, и процессы въ мускулахъ и нервахъ становятся при этомъ безразличными побочными обстоятельствами. Вещи въ природѣ обнаруживаютъ, повидимому, цѣлесообразность, а слѣдовательно, и они также возникаютъ вслѣдствіе такого же простаго и естественнаго мышленія и выбора. Отсюда понятіе о человѣкоподобномъ творцѣ, и такъ какъ онъ безконечно мудръ, то вмѣстѣ съ этимъ кладется также основаніе оптимизму всего міровоззрѣнія.

Аристотель сдѣлалъ, конечно, значительный шагъ впередъ въ способѣ представленія себѣ цѣли, дѣйствующей въ вещахъ (сравн. примѣч. 40). Какъ скоро вообще видъ и способъ осуществленія цѣли былъ точнѣе разсмотрѣнъ, то нельзя было болѣе оставлять въ силѣ тотъ наивный антропоморфизмъ, который заставляетъ творца работать человѣческими руками. Раціоналистическое міровоззрѣніе, разсматривавшее вообще религіозныя представленія народа, какъ образы сверхчувственныхъ отношеній, не могло, конечно, сдѣлать исключеніе для телеологіи, и такъ какъ Аристотель здѣсь, какъ и вездѣ, стремился по своему достигнуть полной ясности, то сама телеологія и изученіе органическаго міра должны были неизбѣжно привести его къ пантеизму, по которому божескія мысли проникаютъ повсюду вещество и имманентнымъ образомъ осуществляются въ ростѣ и возникновеніи вещей. Этому взгляду, который съ небольшимъ видоизмѣненіемъ могъ быть развитъ въ совершенный натурализмъ, у Аристотеля противопоставляется, однако, *трансцендентная идея бога*, опирающаяся, въ теоретическомъ отношеніи, на чисто аристотелевской мысли, что всякое *движеніе* должно въ послѣдней инстанціи исходить отъ чего-то неподвижнаго [53]).

53) Принципъ аристотелевской теологіи очень хорошо и очень сжато изложенъ у *Ибервега*, Grundriss, 1, 4 Aufl. S. 175 u f. «Міръ имѣетъ свой принципъ въ Богѣ, который есть принципъ, не только такимъ образомъ, какъ *порядокъ въ войскѣ*, какъ имманентная форма, но и какъ сама по себѣ и для

*

Эмпирическіе стремленія находятся у Аристотеля отчасти въ отдѣльныхъ изрѣченіяхъ, важнѣйшія изъ которыхъ, во всякомъ случаѣ, суть тѣ, которыя требуютъ *уваженія къ фактамъ*, а отчасти въ его ученіи о субстанціи (οὐσία), страдающемъ, впрочемъ, неизлечимымъ противорѣчіемъ. Аристотель—совершенно отличаясь здѣсь отъ Платона—называетъ въ первичномъ и собственномъ смыслѣ субстанціями частныя существа и вещи. Въ нихъ форма—существенное—соединена съ веществомъ; цѣлое есть конкретное и вполнѣ реальное бытіе; Аристотель выражается иногда даже такъ, какъ будто только конкретной вещи собственно принадлежитъ полная существенность. Это точка зрѣнія средневѣковыхъ номиналистовъ, которые, однако, въ дѣйствительности, вовсе не имѣютъ на своей сторонѣ мнѣнія Аристотеля, потому что Аристотель тотчасъ же портитъ все тѣмъ, что онъ допускаетъ еще другой родъ субстанціи сначала въ *видовыхъ*, а потомъ и въ общихъ *понятіяхъ* вообще. Не только эта яблоня, стоящая передъ моимъ окномъ, есть сущность, но и видовое понятіе обозначаетъ нѣкоторую сущность. Общая же сущность яблони не живетъ, однако, гдѣ-нибудь въ туманной области идей, откуда она изливается лучами въ вещи міра явленій, но общая сущность яблони имѣетъ свое существованіе въ отдѣльныхъ яблоняхъ.

Здѣсь видимость, пока мы разсматриваемъ только организмы и сравниваемъ видъ и недѣлимыя, въ самомъ дѣлѣ настолько обманчива, что ввела въ заблужденіе и нѣкоторыхъ изъ новыхъ философовъ. Мы попробуемъ опредѣленно обозначить тотъ пунктъ, гдѣ истина расходится съ заблужденіемъ.

Станемъ прежде всего на номиналистическую точку зрѣнія, которая вполнѣ ясна! Существуютъ лишь отдѣльныя яблони, отдѣльные львы, отдѣльные майскіе жуки и т. д. и кромѣ того *имена*, которыми мы соединяемъ вмѣстѣ сумму существующихъ предметовъ, принадлежащихъ по своему сходству или однородности къ одной и той же группѣ. „Общее“ есть ни что иное, какъ имя. Не трудно теперь придать этому способу пониманія видъ поверхностности, указавши на то, что здѣсь дѣло идетъ не о случайно, произвольно обобщенныхъ сходствахъ, но что объективная природа даетъ намъ, очевидно, *замкнутыя груп-*

себя сущая субстанція, подобно *полководцу* въ войскѣ». Заключеніе теологіи словами Гомера: «Οὐχ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω» показываетъ лежащую въ основаніи этическую тенденцію, но онтологическая опора трансцендентнаго Бога заключается въ положеніи, что всякое движеніе, а также и развитіе отъ возможности къ дѣйствительности, имѣетъ движущую причину, которая сама по себѣ недвижима. Какъ всякій отдѣльно возникшій объектъ предполагаетъ дѣйствительную движущую причину, такъ и міръ вообще предполагаетъ абсолютнаго перваго двигателя, который образуетъ косную самую по себѣ матерію.

пы, принуждающія насъ *къ этому обобщенію* своею реальною *связью*. Самыя различныя особи львовъ или майскихъ жуковъ относятся другъ къ другу совершенно иначе, чѣмъ левъ къ тигру или майскій жукъ къ жуку-оленю. Это замѣчаніе, несомнѣнно, вѣрно. Однако, намъ не нужно долго разсматривать его значеніе, чтобы найдти, что *реальная связь*, которую мы пока для краткости признаемъ безъ оговорокъ, есть во всякомъ случаѣ нѣчто *совершенно другое*, чѣмъ общій типъ вида, соединяемый въ нашей фантазіи съ именемъ „яблони“.

Можно было бы здѣсь изслѣдовать еще далѣе метафизическій вопросъ объ отношеніи частнаго къ общему, единаго къ многому. Положимъ, что намъ извѣстна такая формула вещественнаго состава или раздражительности въ зародышевой клѣткѣ, посредствомъ которой можно опредѣлить, разовьется ли этотъ зародышъ въ форму яблони или въ форму груши. Тогда, вѣроятно, каждая зародышевая клѣтка, внѣ условій этой формулы, будетъ имѣть также свои индивидуальные уклоненія и прибавки, и *въ дѣйствительности* повсюду въ основаніи находится только результатъ изъ общаго и индивидуальнаго, или скорѣе нѣчто конкретно данное, въ которомъ нѣтъ никакого различія между общимъ и индивидуальнымъ. Формула находится исключительно въ нашемъ умѣ.

Здѣсь легко видѣть, что противъ этого можно было бы снова сдѣлать реалистическое возраженіе; но для того, чтобы понять заблужденіе въ аристотелевскомъ ученіи объ общемъ, намъ не нужно проводить эту цѣпь дальше. Это заблужденіе имѣетъ свой источникъ далеко впереди, потому что Аристотель *прямо придерживался слова*. Онъ не ищетъ ничего неизвѣстнаго за общею сущностью яблони. Сущность эта, скорѣе, вполнѣ извѣстна. Слово прямо обозначаетъ сущность, и это заходитъ такъ далеко, что Аристотель, перенося то, что найдено у организмовъ, на другіе предметы, отличалъ даже у топора индивидуальность этого опредѣленнаго топора отъ его „топорности“. „Топорность“ и вещество металла, взятые вмѣстѣ, составляютъ топоръ, и никакой кусокъ желѣза не можетъ стать топоромъ, не будучи охваченъ и проникнутъ формою, которая соотвѣтствуетъ общему. Это стремленіе производить сущность непосредственно *изъ слова* есть основная ошибка аристотелевскаго ученія о понятіяхъ, и прямо ведетъ въ своихъ выводахъ, какъ ни мало любилъ Аристотель заниматься ими, къ такому же преувеличенію значенія общаго въ противоположеніи частному, какое мы находимъ у Платона. Дѣло въ томъ, что если разъ допущено, что сущность недѣлимыхъ заключается въ видѣ, то тогда, на дальнѣйшей ступени, опять самое существенное вида, или, выражаясь иначе, *основаніе* видовъ должно заключаться въ родѣ и т. д.

Это рѣшительное вліяніе платоновскихъ взглядовъ ясно сказывается также и въ *методѣ изслѣдованія*, обыкновенно употребляемомъ Аристотелемъ. Тутъ ясно видно, что его отправленіе *отъ фактовъ* и *индукція*, которая должна отъ фактовъ подниматься къ принципамъ, остались теоріею, которую самъ Аристотель почти нигдѣ не прилагаетъ. По большей мѣрѣ, онъ приводитъ лишь нѣсколько отдѣльныхъ фактовъ и тотчасъ переходитъ затѣмъ отъ нихъ къ общимъ принципамъ, которые потомъ, дѣйствуя чисто дедуктивно, догматически утверждаетъ [54]). Такъ Аристотель выводитъ изъ общихъ принциповъ, что внѣ нашего замкнутаго міроваго шара не можетъ ничего существовать; такъ онъ приходитъ къ зловредному ученію о „естественномъ“ движеніи всякаго тѣла въ противоположность къ „насильственному“, къ утвержденію, что лѣвая сторона тѣла холоднѣе правой, къ ученію о переходѣ одного вещества въ другое, къ невозможности движенія въ пустомъ пространствѣ, къ абсолютному различію между холоднымъ и теплымъ, тяжелымъ и легкимъ и т. д. Такъ онъ построиваетъ a priori, сколько можетъ быть видовъ животныхъ, доказываетъ на основаніи общихъ принциповъ, почему животныя должны имѣть тѣ или другія части, и множество другихъ положеній, которыя употребляются потомъ съ самою строгою послѣдовательностью и въ своей совокупности дѣлаютъ совершенно невозможнымъ всякое успѣшное изслѣдованіе. Та наука, къ которой платоновская и аристотелевская философія отнеслись всего благосклоннѣе, есть, конечно, *математика*, въ которой дедуктивный принципъ достигъ такихъ блестящихъ результатовъ. Аристотель и разсматриваетъ математику, какъ образецъ всякой науки, но онъ закрываетъ путь къ приложенію ея въ изслѣдованіи природы тѣмъ, что всюду сводитъ количественное на качественное, слѣдовательно, идетъ по совершенно противоположному пути, чѣмъ новѣйшіе натуралисты.

---

[54]) Эйкенъ, тамъ же S. 167 u. ff. показываетъ, что даже точное понятіе объ индукціи не легко найти у Аристотеля, такъ какъ онъ часто употребляетъ это выраженіе для обозначенія простой аналогіи (отъ которой индукція, однако, должна разниться) даже въ значеніи простаго объясненія отвлеченныхъ понятій примѣрами. Гдѣ выраженіе употребляется болѣе строго (выводъ общаго изъ частнаго), Аристотель все же былъ склоненъ (тамъ же, S. 171), быстро переходить отъ частнаго къ общему. «Такъ онъ въ различныхъ областяхъ естествознанія, въ общемъ, какъ и въ частномъ, иногда съ большою увѣренностью изъ нѣкоторыхъ немногихъ явленій заключаетъ объ общемъ и поэтому дѣлаетъ утвержденія, которыя далеко заходятъ за границу наблюденнаго имъ фактически». Примѣры на это S. 171 u. f. О выводахъ a priori, вмѣсто которыхъ должна бы быть употреблена индукція, срав. *Eucken*. S. 54 u. f., S. 91 u. f., 113 u. f, и т. д.

Въ связи съ дедукціею стоитъ *діалектическое* развитіе спорныхъ вопросовъ. Аристотель любитъ исторически-критически изслѣдовать взгляды своихъ предшественниковъ; они для него представители всѣхъ вообще возможныхъ мнѣній, которымъ онъ потомъ противопоставляетъ, какъ окончательный выводъ, свой собственный взглядъ. Согласіе всѣхъ есть имѣющее полную силу доказательство; опроверженіе всѣхъ другихъ взглядовъ дѣлаетъ единственный оставшійся взглядъ, повидимому, необходимо обязательнымъ. Уже Платонъ отличалъ „знаніе“ отъ „справедливаго мнѣнія“ способностью знающаго діалектически отклонить всѣ возраженія и побѣдоносно утвердить свой взглядъ въ борьбѣ мнѣній.

Аристотель самъ приводитъ себѣ противниковъ; онъ заставляетъ ихъ излагать свои мнѣнія (часто довольно плохо!), споритъ съ ними на бумагѣ и чинитъ судъ надъ своимъ собственнымъ дѣломъ. Такимъ образомъ, побѣда въ диспутѣ заступаетъ мѣсто доказательства, борьба мнѣній заступаетъ мѣсто анализа, и весь его пріемъ остается вполнѣ субъективнымъ, такимъ, изъ котораго не можетъ произойти дѣйствительной науки.

Если спросить теперь, какъ возможно было, чтобы такая система на столѣтія закрыла путь не только матеріализму, но и всякому эмпирическому направленію вообще, какъ возможно то, что органическое міровоззрѣніе Аристотеля восхваляется еще нынѣ могущественною школою, какъ готовый и неопровержимый базисъ всякой истинной философіи, то при этомъ мы прежде всего не должны забывать, что вообще умозрѣніе любитъ примыкать къ наивнымъ воззрѣніямъ ребенка и угольщика, и такимъ образомъ, такъ сказать, связывать въ области человѣческаго мышленія самое низкое съ самымъ высокимъ, въ противоположность съ релативистическою срединою. Мы уже видѣли, что послѣдовательный матеріализмъ, хотя и способенъ вносить, по способу, въ которомъ отказано всѣмъ другимъ системамъ, порядокъ и связь въ чувственный міръ; хотя онъ имѣетъ право разсматривать человѣка со всѣми его дѣйствіями, какъ частный случай общихъ законовъ природы; но что при этомъ между человѣкомъ, какъ предметомъ эмпирическаго изслѣдованія, и между человѣкомъ, какимъ субъектъ знаетъ самого себя непосредственно, останется вѣчная пропасть. Поэтому все вновь и вновь повторяется попытка рѣшить, не дастъ ли отправленіе отъ самопознанія болѣе удовлетворительнаго міровоззрѣнія, и скрытое стремленіе человѣка въ эту сторону такъ сильно, что эта попытка въ сотый разъ принимается за удачную, хотя всѣ прежнія попытки уже признаны неудовлетворительными.

Правда, если бы эти попытки, наконецъ, рѣшительно прекратились, то это было бы однимъ изъ самыхъ существенныхъ успѣховъ философіи; но этого не случится никогда, если стремленіе человѣческаго разума къ единству не най-

детъ удовлетворенія на другомъ пути. Мы вѣдь сотворены, чтобы не только познавать, но также творить и созидать, и, съ большимъ или меньшимъ недовѣріемъ къ рѣшительному значенію того, что намъ могутъ дать разумъ и чувства, человѣчество всегда радостно встрѣтитъ человѣка, который съумѣетъ геніальнымъ образомъ, пользуясь всѣми образовательными моментами своего времени, *создать* то единство міра и духовной жизни, въ которомъ отказано нашему познанію. Это созданіе будетъ какъ бы только выраженіемъ стремленія извѣстной эпохи къ единому и совершенному, но это есть нѣчто великое и столь же важное для сохраненія и поддержанія нашей духовной жизни, какъ и наука, хотя и не столь долговѣчное, какъ она; потому что дробное изслѣдованіе положительнаго знанія и изслѣдованіе отношеній, которыя одни составляютъ предметъ нашего познанія, есть нѣчто *абсолютное*, по своему *методу*, а умозрительное постиженіе *абсолютнаго* можетъ претендовать только на *относительное* значеніе, какъ выраженіе взглядовъ извѣстнаго времени.

Но если аристотелевская система постоянно является намъ, какъ враждебная сила по отношенію къ ясному различенію этихъ областей, если она продолжаетъ быть первообразомъ превратнаго,—великимъ примѣромъ того, чего не должно быть,—въ своемъ смѣшеніи и перемѣшиваніи умозрѣнія и изслѣдованія и въ своемъ притязаніи, не только охватить все положительное знаніе, но и господствать надъ нимъ; то съ другой стороны мы должны признать, что эта система есть самый совершенный примѣръ цѣльнаго и законченнаго міровоззрѣнія, какой до сихъ поръ представила намъ исторія. Если даже мы были принуждены умалить славу Аристотеля, какъ изслѣдователя, то то, какъ онъ усвоилъ себѣ всѣ знанія своего времени и связалъ ихъ въ одно цѣлое, всетаки остается гигантскою работою ума, и рядомъ съ превратнымъ, на что мы должны были указать, здѣсь во всѣхъ областяхъ находятся обильные слѣды проницательнаго остроумія. Кромѣ того, Аристотель, уже какъ основатель *логики*, заслуживаетъ высокаго почетнаго мѣста въ философіи, и если полное сліяніе ея съ его метафизикой и уменьшаетъ его заслуги, взятыя сами по себѣ, то въ свой чередъ этимъ увеличивается сила и обаяніе системы. Въ зданіи, столь крѣпко построенномъ, умы могли покоиться и находить опору въ эпоху броженія и порыванія впередъ, когда остатки древней культуры въ соединеніи съ охватывающими идеями новой религіи вызвали въ умахъ жителей западныхъ странъ такое сильное и смутное движеніе и такое бурное стремленіе за новыми формами. Какъ хорошо было нашимъ предкамъ въ замкнутомъ кольцѣ вѣчно обращающагося небеснаго свода, на ихъ неподвижной землѣ, и какія конвульсіи вызвалъ рѣзкій потокъ воздуха, проникнувшій изъ безконечности, когда Коперникъ расторгъ эту оболочку!

Но мы забываемъ, что здѣсь еще не мѣсто излагать значеніе аристотелевской системы для среднихъ вѣковъ. Въ Греціи она пріобрѣла перевѣсъ надъ всѣми другими системами лишь постепенно, когда по окончаніи классическаго періода, предшествовавшаго Аристотелю, увялъ и тотъ роскошный цвѣтъ научной жизни, который наступилъ послѣ него, и колеблющіяся души ухватились за самую сильную опору, какая имъ представлялась. Нѣкоторое время звѣзда перипатетической школы ярко блистала рядомъ съ другими звѣздами, но вліяніе Аристотеля и его ученій не могло воспрепятствовать тому, чтобы вскорѣ послѣ него не выступили еще съ значительною силою матеріалистическія воззрѣнія, старавшіяся найдти нѣкоторую опору даже въ его собственной системѣ.

IV. Матеріализмъ въ Греціи и Римѣ послѣ Аристотеля. Эпикуръ.

Мы видѣли въ предыдущей главѣ, какъ то *развитіе по противоположеніямъ*, которое получило, благодаря Гегелю, такое большое значеніе въ философскомъ разсмотрѣніи исторіи, всегда находитъ объясненіе въ общихъ культурно-историческихъ отношеніяхъ. Сильно распространяющееся и, повидимому, проникающее весь свой вѣкъ направленіе выживаетъ и не находитъ болѣе настоящей почвы въ болѣе молодомъ поколѣніи, тогда какъ изъ другихъ, дотолѣ незамѣтныхъ сферъ мысли поднимаются новыя силы, и, примыкая къ измѣненному характеру народовъ и государствъ, даютъ новый лозунгъ. Поколѣнія истощаются въ проведеніи идей, какъ почва, производившая долгое время одинъ и тотъ же продуктъ, а на паровомъ полѣ выростаетъ богатая жатва.

Такая смѣна силы и упадка обнаруживается также и въ исторіи греческаго матеріализма. Матеріалистическій образъ мышленія господствовалъ надъ философіею пятаго вѣка до Р. Х.,—надъ вѣкомъ Демокрита и Гиппократа. Только къ концу этого столѣтія Сократомъ было проложено спиритуалистическое направленіе, которое, разнообразно видоизмѣняясь, господствовало въ системахъ Платона и Аристотеля надъ слѣдующимъ столѣтіемъ.

Но изъ собственной школы Аристотеля вышли такіе люди, какъ Дикеархъ и Аристоксенъ, отрицавшіе субстанціальность души; наконецъ, знаменитый физикъ *Стратонъ* изъ Лампсака, ученіе котораго, сколько можно понять изъ скудныхъ преданій, почти нисколько не отличается отъ чисто матеріалистическаго.

Стратонъ разсматривалъ νοῦς Аристотеля лишь какъ сознаніе, основанное на ощущеніи [55]). Дѣятельность души онъ принималъ за дѣйствительное движеніе. Всякое бытіе и жизнь онъ выводилъ изъ силъ природы, находящихся въ матеріи.

Если мы находимъ, однако, что весь третій вѣкъ отличается новымъ повышеніемъ матеріалистическаго образа мышленія, то стратоновская реформа перипатетической школы имѣетъ въ этомъ случаѣ значеніе только посредствующаго направленія. Рѣшительное же значеніе имѣютъ система и школа *Эпикура*. Даже большіе противники этого человѣка, *стоики*, рѣшительно склоняются въ области физики къ матеріалистическому способу пониманія.

Культурно-историческимъ поворотомъ, проложившимъ путь новому стремленію, было паденіе греческой свободы и разрушеніе эллинской жизни, того короткаго, но въ своемъ родѣ единственнаго процвѣтанія, въ концѣ котораго мы видимъ возникновеніе аѳинской философіи. Сократъ и Платонъ были аѳиняне и люди съ тѣмъ чисто эллинскимъ духомъ, который началъ изчезать уже на ихъ глазахъ. Аристотель, по времени и по личности, стоялъ уже на порогѣ перехода, но, опираясь на Платона и Сократа, онъ еще совершенно примыкалъ къ лежащему позади его періоду. Какъ близко еще у Платона и Аристотеля этика связана съ идеею государства! Радикальныя реформы платоновскаго государства, подобно консервативнымъ разсужденіямъ политики Аристотеля, посвящены государственному идеалу, которой долженъ противодѣйствовать берущему верхъ индивидуализму.

[55]) Такъ какъ грекамъ вообще антропологическій матеріализмъ былъ болѣе всего знакомъ, то мы видимъ, что ученіе Аристотеля объ отдѣлимомъ, божественномъ и однако въ человѣкѣ индивидуальномъ духѣ больше всего встрѣчало противодѣйствія у его послѣдователей въ древности. Музыкантъ *Аристоксенъ* сравнивалъ отношеніе души къ тѣлу съ отношеніемъ гармоніи къ струнамъ, посредствомъ которыхъ она производится. Дикеархъ принималъ вмѣсто индивидуальной душевной субстанціи общую силу жизни и ощущенія, которая только преходящимъ образомъ осуществляется въ тѣлесныхъ формахъ. (*Ueberweg*, Grundr. 1, 4 Aufl. S. 198). Одинъ изъ самыхъ важныхъ толкователей Аристотеля изъ времени императоровъ, *Александръ Афродизійскій*, вовсе не принималъ отдѣлимаго отъ тѣла духа (νοῦς ποιητικός) какъ составную часть человѣка, но только какъ божественное существо, которое на естественный, неотдѣлимый отъ тѣла духъ человѣка дѣйствуетъ развивающимъ образомъ и вслѣдствіи этого мыслится человѣкомъ и достигается *въ мысляхъ* (срав. *Zeller* III, 1, 2, Aufl. S. 712). Изъ арабскихъ толкователей въ особенности *Аверроесъ* понималъ чисто пантеистически ученіе о проникaніи божественнаго духа въ человѣка, тогда какъ наоборотъ философы христіанскихъ среднихъ вѣковъ индивидуальность и отдѣлимость разума, изъ котораго они дѣлали свою безсмертную «anima rationalis», вели дальше, чѣмъ Аристотель (не говоря о строго ортодоксальномъ ученіи церкви, требующемъ, чтобы безсмертіе души обнимало не только разумъ, но и низшія способности), такъ что въ этомъ пунктѣ истинный взглядъ Аристотеля почти никогда не былъ признаваемъ.

Но индивидуализмъ лежалъ въ духѣ времени; выступили люди совершенно другаго закала и завладѣли мыслью времени. Какъ и прежде окраины греческаго міра дали слѣдующей эпохѣ большую часть ея выдающихся философовъ; хотя на этотъ разъ — не древнеэллинскія колоніи въ Іоніи и въ Великой Греціи, а преимущественно страны, гдѣ греческій элементъ вступилъ въ связь съ чуждыми, въ особенности, восточными культурными элементами [56]). Любовь къ положительному *изслѣдованію природы* снова выступила въ этомъ вѣкѣ оживленнѣе, но области начали раздѣляться. Если изслѣдованіе природы и философія никогда не становились въ древности въ такое враждебное положеніе другъ къ другу, какъ мы часто наблюдаемъ это въ настоящее время, то однако же великія имена въ обѣихъ областяхъ уже не одни и тѣ же; изслѣдователи примыкали къ философской школѣ болѣе свободнымъ образомъ, и главы философскихъ школъ не были уже изслѣдователями, а были прежде всего представителями и учителями своей системы.

Практическая точка зрѣнія, которой Сократъ далъ ходъ въ философіи, соединилась съ индивидуализмомъ и черезъ это выступила еще болѣе односторонне; потому что опоры, которыя религія и государственная жизнь представляли въ прежнемъ періодѣ сознанію недѣлимаго, совершенно рушились теперь и обѣднѣвшій умъ сталъ искать единственной своей опоры въ философіи. Такимъ образомъ случилось, что и *матеріализмъ* этой эпохи, какъ близко онъ ни примыкалъ въ разсматриваніи природы къ Демокриту, главнымъ образомъ стремился къ этической цѣли: къ освобожденію духа отъ сомнѣній и заботъ, и къ достиженію тихаго, яснаго душевнаго спокойствія.

Но прежде чѣмъ мы станемъ разсматривать матеріализмъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова (срав. примѣч. 1), необходимо сдѣлать нѣсколько примѣчаній о „*матеріализмѣ стоиковъ*“.

На первый взглядъ можно бы предположить, что нѣтъ болѣе послѣдовательнаго матеріализма, какъ матеріализмъ стоиковъ, такъ какъ они принимаютъ все существующее за *тѣла*. Богъ и человѣческая душа, добродѣтели и аффекты, суть тѣла. Нѣтъ болѣе рѣзкой противоположности, какъ между Платономъ и стоиками. Платонъ учитъ, что человѣкъ справедливъ, когда онъ

[56]) Срав. *Zeller* III, 1, 2, Aufl. S. 26.

имѣетъ свою часть въ идеѣ справедливости: по мнѣнію же стоиковъ человѣкъ должевъ имѣть вещество справедливости въ своемъ тѣлѣ.

Это звучитъ довольно матеріалистически, но этому матеріализму недостаетъ однако рѣшительной черты: чисто матеріальной природы вещества, происхожденія всѣхъ явленій, со включеніемъ цѣлесообразнаго и духовнаго, изъ *движеній* вещества по общимъ *закономъ движенія*.

Вещество стоиковъ имѣетъ самыя разнообразныя силы и въ сущности только благодаря силѣ становится тѣмъ, что оно есть въ каждомъ случаѣ. Сила же всѣхъ силъ есть божество, которое своимъ вліяніемъ озаряетъ весь міръ и движетъ имъ. Почти такъ божеству противопоставляется неопредѣленное вещество, какъ въ системѣ Аристотеля высшей формѣ, высшей энергіи—простая возможность стать всѣмъ, что въ ней произведетъ форма; однимъ словомъ, Богу—матерія. Стоики конечно не имѣютъ трансцендентнаго бога и души, абсолютно различной отъ тѣла, но ихъ вещество все вполнѣ одушевлено, а не только подвижно; ихъ богъ тождественъ съ міромъ, но онъ не просто движущаяся матерія; онъ „огненный разумъ міра“, и этотъ разумъ производитъ разумное, цѣлесообразное, такъ же какъ разумное вещество Діогена Аполлонійскаго, по законамъ, которые человѣкъ почерпаетъ въ своемъ сознаніи, а не изъ созерцанія чувственныхъ объектовъ. Поэтому антропоморфизмъ, телеологія и оптимизмъ совершенно господствуютъ въ системѣ стоиковъ и *пантеизмъ* есть ея настоящая основная черта.

Ученіе стоиковъ *о свободѣ воли* было замѣчательно чисто и правильно. Нравственное вмѣненіе связывается съ фактомъ, что дѣйствіе вытекаетъ изъ воли и слѣдовательно изъ глубочайшей сущности человѣка. Но тотъ способъ, какъ образуется воля каждаго человѣка, есть только изліяніе великой необходимости и божественнаго предопредѣленія, господствующаго надъ всѣмъ механизмомъ міровой системы до малѣйшихъ подробностей.

Человѣкъ отвѣтственъ и за свое *мышленіе*, такъ какъ наши сужденія не совершаются безъ вліянія нашего нравственнаго характера.

Душа, которая имѣетъ тѣлесную природу, сохраняется нѣкоторое время послѣ смерти; дурныя, немудрыя души, вещество которыхъ менѣе чисто и долговѣчно, погибаютъ скорѣе; добрыя собираются въ жилище блаженныхъ, гдѣ онѣ пребываютъ до тѣхъ поръ, пока въ великомъ міровомъ пожарѣ не сольются со всѣмъ существующимъ въ единство божественнаго существа.

Но какимъ образомъ именно стоики съ высоты своего ученія о нравственности спустились до такого міровоззрѣнія, приближающагося во многихъ пунктахъ къ матеріализму? *Целлеръ* полагаетъ, что при своемъ *практическомъ* направленіи они прибѣгли къ метафизикѣ въ простѣйшей формѣ, какъ она вытекаетъ изъ непосредственнаго опыта дѣйствующаго человѣка [57]). Это пониманіе дѣла имѣетъ за себя многое, но въ системѣ *Эпикура* оказывается еще болѣе глубокая связь между этикой и физикой. Неужели у стоиковъ не было такой связи? неужели Зенонъ, именно въ этомъ безусловномъ единствѣ міроваго цѣлаго не нашелъ опоры для своего ученія о нравственности? Аристотель оставляетъ насъ въ дуализмѣ трансцендентнаго бога и движимаго имъ міра, животно-одушевленнаго тѣла и отдѣлимаго безсмертнаго духа: прекрасное основаніе для сокрушеннаго, взывающаго изъ праха къ вѣчности, сознанія христіанскихъ среднихъ вѣковъ, но не для гордой аутаркіи стоиковъ.

Отъ абсолютнаго монизма уже недалеко до физики стоиковъ, потому что всѣ тѣла должны стать только представленіемъ, или всѣ духи, вмѣстѣ съ тѣмъ, что въ нихъ движется, должны сдѣлаться тѣлами; даже если тѣло, какъ это дѣлаютъ стоики, просто опредѣляется, какъ то, что *протяженно въ пространствѣ*, различіе обоихъ, повидимому, крайне противоположныхъ воззрѣній, не велико; но мы здѣсь останавливаемся, потому что, какова бы ни была связь между этикой и физикой у стоиковъ, во всякомъ случаѣ умозрѣнія о пространствѣ, по отношенію его къ міру представленій и тѣлъ, есть достояніе лишь новѣйшихъ вѣковъ. Теперь же мы черезъ *Эпикура* вернемся къ послѣдовательному матеріализму, основанному на чисто механическомъ міровоззрѣніи.

---

[57]) *Zeller* III, 1. S. 113 u. f. «Обращаясь первоначально со всѣмъ своимъ интересомъ къ практическимъ вопросамъ, стоики въ своемъ теоретическомъ міровоззрѣніи стали прежде всего на точку зрѣнія обыкновеннаго представленія, которое не знаетъ другой дѣйствительности, кромѣ чувственно воспринимаемаго бытія. Они въ метафизикѣ искали прежде всего твердой основы для человѣческой дѣятельности; въ дѣятельности же мы стоимъ непосредственно и эмпирически противъ объекта; мы должны признать его безъ разсужденій, во всей его чувственной рельности, какъ онъ представляется намъ, и не имѣемъ времени сомнѣваться въ ней; онъ доказываетъ намъ свою реальность, практически дѣйствуя на насъ и подвергаясь нашему дѣйствію; но непосредственный субъектъ и объектъ этого дѣйствія всегда *только тѣла*, и даже вліяніе на внутренній міръ людей всегда является прежде всего тѣлеснымъ (въ видѣ голоса, жеста и т. д.), *нематеріальныя дѣйствія не встрѣчаются въ нашемъ непосредственномъ опытѣ*». Срав. тамъ же S. 325 u. f., гдѣ проведена мѣткая параллель между стоической этикой и теоретическими взглядами на безусловное господство божеской воли въ мірѣ, тогда какъ, напротивъ, матеріализмъ тутъ же выводится только изъ преобладанія практическихъ интересовъ. Въ дѣйствительности же матеріализмъ въ обширномъ смыслѣ (пантеистическій или механическій) для древнихъ почти неизбѣжное послѣдствіе строгаго монизма и детерминизма, такъ какъ отъ нихъ еще далекъ былъ современный идеализмъ мыслителей, подобныхъ Декарту, Лейбницу или Канту.

Отецъ Эпикура, говорятъ, былъ бѣднымъ учителемъ въ Аѳинахъ, который выигралъ въ лоттереѣ участокъ колоніи въ Самосѣ. Тутъ родился Эпикуръ, въ концѣ 342 или въ началѣ 341 года до Р. Х. Разсказываютъ, что на 14-мъ году онъ читалъ въ школѣ космогонію Гезіода и такъ какъ въ ней всѣ вещи выводились изъ хаоса, то онъ спросилъ, откуда же произошелъ хаосъ? На это учителя не могли дать ему удовлетворительнаго отвѣта, и съ этого времени молодой Эпикуръ сталъ самостоятельно философствовать.

Въ самомъ дѣлѣ, на Эпикура можно смотрѣть какъ на самоучку, хотя существенныя мысли, которыя онъ соединилъ въ своей системѣ, каждая отдѣльно были общеизвѣстными. Говорятъ, его энциклопедическая подготовка была неудовлетворительна. Онъ не примкнулъ ни къ одной изъ господствовавшихъ тогда школъ, но тѣмъ прилежнѣе изучалъ сочиненія Демокрита, которыя привели его къ основному взгляду его міровоззрѣнія, къ *ученію объ атомахъ*. Полагаютъ, что уже въ Самосѣ, Наузифанъ, приверженецъ Демокрита, склонный къ скептицизму, посвятилъ его въ это ученіе.

При всемъ томъ, нельзя допустить, что Эпикуръ выбралъ свой путь какъ самоучка по невѣдѣнію другихъ системъ; ибо уже восемнадцатилѣтнимъ юношей онъ пришелъ въ Аѳины и, вѣроятно, слушалъ Ксенократа, ученика Платона, въ то время, какъ Аристотель, обвиняемый въ безбожіи, встрѣчалъ свою кончину въ Халкидѣ.

Какая была разница въ тогдашнемъ положеніи Греціи и сто лѣтъ тому назадъ, когда еще училъ Протагоръ! Въ то время Аѳины, городъ свободнаго образованія, достигли вершины внѣшняго могущества. Искуство и литература находились въ высшемъ процвѣтаніи; философія была полна отважною юношескою силою. Учебное время Эпикура въ Аѳинахъ пришлось въ эпоху паденія свободы.

Ѳивы были разрушены и Демосѳенъ жилъ въ изгнаніи. Изъ Азіи раздавались вѣсти о побѣдахъ Александра Македонскаго; чудеса востока раскрылись и, вслѣдствіе расширившагося горизонта зрѣнія, эллинское отечество съ его славнымъ прошедшимъ все болѣе и болѣе казалось лишь пройденною ступенью къ новымъ развитіямъ, которыхъ источника и цѣли еще никто не зналъ.

Александръ внезапно умеръ въ Вавилонѣ; послѣдовала послѣдняя конвульсія свободы и была грозно подавлена Антипатромъ. Во время этихъ смутъ и Эпикуръ покинулъ Аѳины и возвратился въ іонійское мѣстопребываніе своихъ родителей. Онъ, говорятъ, потомъ училъ въ Колоѳонѣ, Митиленѣ и Лампсакѣ. Въ Лампсакѣ онъ пріобрѣлъ своихъ первыхъ приверженцевъ. Онъ вернулся въ Аѳины въ зрѣлыхъ годахъ. Тамъ онъ купилъ себѣ садъ, гдѣ и жилъ со своими приверженцами. На этомъ саду, говорятъ, была надпись: „Чужестранецъ, здѣсь тебѣ будетъ хорошо; здѣсь высшее благо—удовольствіе".

Эпикуръ жилъ здѣсь со своими учениками умѣренно и просто въ мирномъ согласіи, въ сердечной дружбѣ, точно среди миролюбиваго семейства. Онъ завѣщалъ этотъ садъ своей школѣ, которая сосредоточивалась тутъ еще долго послѣ него. Въ древности нѣтъ примѣра болѣе прекраснаго и болѣе чистаго общежитія, какъ общежитіе Эпикура и его школы.

Эпикуръ никогда не исправлялъ никакой общественной должности; но, говорятъ, онъ любилъ свое отечество. Онъ никогда не имѣлъ столкновеній съ религіей, потому что усердно почиталъ боговъ, по принятому обычаю, но при этомъ, не льстилъ лицемѣрно тому взгляду на нихъ, котораго не имѣлъ.

Онъ основывалъ существованіе боговъ на ясномъ, субъективномъ познаніи, которое мы имѣемъ о нихъ; но онъ училъ, что безбожникъ не тотъ, кто отрицаетъ боговъ, но скорѣе тотъ, который соглашается съ мнѣніемъ толпы о богахъ. На нихъ слѣдуетъ смотрѣть какъ на вѣчныя, безсмертныя существа, блаженство которыхъ исключаетъ всякую мысль о заботѣ или трудѣ; поэтому явленія природы идутъ въ своемъ теченіи по вѣчнымъ законамъ, и никогда на нихъ не дѣйствуютъ боги, величіе которыхъ мы оскорбляемъ, когда предполагаемъ, что они заботятся о насъ; но мы должны ихъ почитать *за ихъ совершенство*.

Если сопоставить всѣ эти, отчасти кажущіяся противорѣчащими, положенія, то нѣтъ сомнѣнія, что Эпикуръ дѣйствительно почиталъ *представленіе о богахъ*, какъ элементъ благородной человѣческой сущности, а не самихъ боговъ, какъ внѣшнія существа. Только этою точкою зрѣнія субъективнаго богопочитанія, приводящаго душу въ гармоническое настроеніе, можно разрѣшить тѣ противорѣчія, которыя въ противномъ случаѣ остались бы въ системѣ Эпикура.

Если боги существуютъ, но не дѣйствуютъ, то этого было бы достаточно для легкомыслія массъ, чтобы въ нихъ *вѣровать*, но не *почитать*. Эпикуръ же въ сущности дѣлалъ противоположное. Онъ почитаетъ боговъ за ихъ совершенство, что онъ могъ дѣлать какъ въ томъ случаѣ, когда это совершенство выражается во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, такъ равно и тогда, когда оно раскрывается въ нашихъ мысляхъ какъ идеалъ; и это послѣднее кажется составляло его настоящую точку зрѣнія.

Поэтому нельзя думать, что его почитаніе боговъ было простымъ лицемѣріемъ, ради поддержки хорошихъ отношеній съ массою народа и съ опаснымъ сословіемъ жрецовъ; оно вытекало, безъ сомнѣнія, изъ души, такъ какъ его беззаботные и безболѣзненные боги дѣйствительно представляли какъ бы воплощеніе истиннаго идеала его философіи. Если онъ примкнулъ здѣсь къ формамъ, которыя конечно съ его точки зрѣнія должны были казаться по

крайней мѣрѣ произвольными и лишенными значенія, то это было, по большей мѣрѣ, уступка существующему и вмѣстѣ сладкая привычка юности.

Такимъ образомъ Эпикуръ могъ приправлять свою жизнь мудрымъ благочестіемъ и все-таки сдѣлать средоточіемъ своей философіи стремленіе достигнуть того спокойствія духа, которое находитъ непоколебимое основаніе только въ *освобожденіи* отъ *безумнаго суевѣрія*.

Такъ, Эпикуръ прямо училъ, что и движеніе небесныхъ тѣлъ происходитъ не по желанію или побужденію божественнаго существа, и также, что небесныя тѣла не суть божественныя существа, но что все идетъ вѣчнымъ порядкомъ, по которому должны смѣняться возникновеніе и изчезаніе.

Изслѣдовать причину этого вѣчнаго порядка есть дѣло испытателей природы, и въ этомъ познаніи бренныя существа находятъ свое блаженство.

Простое историческое знаніе явленій природы, безъ знанія причинъ, не имѣетъ никакой цѣны, такъ какъ оно не освобождаетъ отъ страха и не уничтожаетъ суевѣрія. Чѣмъ болѣе мы нашли причинъ измѣненія, тѣмъ болѣе мы достигнемъ *спокойствія созерцанія*, и нельзя предполагать, чтобы это изслѣдованіе было безъ вліянія на блаженство. Ибо самое главное безпокойство человѣческаго сердца заключается въ томъ, что на эти земныя вещи мы смотримъ какъ на непреходящія и осчастливливающія, и оттого дрожимъ при всякой въ нихъ перемѣнѣ, которая однако же неизбѣжно наступаетъ. Кто смотритъ на смѣну вещей какъ на неизбѣжно принадлежащую къ ихъ сущности, тотъ конечно свободенъ отъ этой тревоги.

Другіе боятся, по древнимъ преданіямъ, вѣчной, несчастной будущности, или если они слишкомъ умны, чтобы вѣрить этому, то все-таки боятся того лишенія всякаго чувства, которое влечетъ за собою смерть, какъ зла, какъ будто душа могла бы еще его чувствовать.

Но смерть для насъ безразлична, потому именно, что лишаетъ насъ чувствованія. Пока мы существуемъ, нѣтъ смерти; когда же является смерть, насъ болѣе нѣтъ. Но нельзя бояться и приближенія вещи, которая сама по себѣ не представляетъ ничего ужаснаго. Конечно, еще неразумнѣе восхвалять раннюю смерть, которую можно и самому причинить себѣ. Нѣтъ зла въ жизни для того, кто твердо убѣдится, что нежить не есть зло.

Всякое удовольствіе есть добро, всякая боль зло; но поэтому еще не слѣдуетъ гнаться за каждымъ удовольствіемъ и избѣгать каждой боли. Прочныя удовольствія суть только спокойствіе души и безболѣзненность; поэтому они и составляютъ истинную цѣль существованія.

Въ этомъ пунктѣ Эпикуръ рѣзко расходится съ Аристиппомъ, который находилъ удовольствіе въ движеніи и признавалъ частное удовольствіе за истинную цѣль. Бурная жизнь Аристиппа, въ противоположность спокойной жизни Эпикура въ саду, показываетъ, какъ осуществился этотъ контрастъ. Безпокойная юность и воздержная старость націи, какъ и философіи, также отразилась повидимому въ этихъ контрастахъ.

Не менѣе возстаетъ Эпикуръ противъ Аристиппа, отъ котораго онъ столь многому научился, отдавая преимущество духовному удовольствію и ставя его выше физическаго, такъ какъ духъ возбуждается не только настоящимъ, но и прошедшимъ и будущимъ.

Эпикуръ былъ впрочемъ послѣдователенъ, когда училъ, что добродѣтели нужно избрать только ради удовольствія, какъ врачебное искуство ради здоровья; но онъ прибавлялъ, что одна только добродѣтель неотдѣлима отъ удовольствія; все прочее можетъ быть отдѣлено отъ него, какъ преходящее. Такъ логически Эпикуръ приближался къ своимъ противникамъ Зенону и Хризиппу, которые признавали только добродѣтель за добро; однако же по причинѣ различія исходной точки, какая громадная разница въ системахъ!

Эпикуръ выводитъ всѣ добродѣтели изъ мудрости, которая учитъ насъ, что нельзя быть счастливымъ, не бывъ мудрымъ, благороднымъ и справедливымъ, и что наоборотъ невозможно быть мудрымъ, благороднымъ и справедливымъ, не будучи истинно счастливымъ. У Эпикура *физика* подчинена этикѣ и эта подчиненность должна была неизбѣжно повліять дурно на его объясненіе природы. Потому что, такъ какъ вся цѣль объясненія природы состоитъ въ избавленіи отъ боязни и безпокойства, то стремленіе къ изслѣдованію прекращается, лишь только эта цѣль достигнута. Но она достигнута, когда показано, какъ событія *могутъ* происходить изъ общихъ законовъ. Здѣсь достаточно *возможности*, потому что, если результатъ *можетъ* основываться на естественныхъ причинахъ, то нѣтъ надобности прибѣгать къ сверхъестественнымъ. Въ этомъ узнается принципъ, который не рѣдко былъ употребляемъ нѣмецкимъ раціонализмомъ прошлаго вѣка для объясненія чудесъ.

Но тутъ забывается вопросъ, можемъ ли мы, и какимъ образомъ, доказать то, что составляетъ дѣйствительную причину событій, и этотъ недостатокъ опредѣленія не проходитъ даромъ, такъ какъ въ дѣйствительности успокоиваютъ только тѣ объясненія, въ которыхъ выражается связь и общій принципъ. Какъ мы далѣе увидимъ, такой принципъ былъ у Эпикура, именно смѣлая мысль, что при безпредѣльности міровъ все возможное бываетъ гдѣ нибудь и когда нибудь во вселенной дѣйствительнымъ; но эта общая мысль имѣетъ мало связи съ этической цѣлью физики, цѣлью, которая должна все-таки относится къ *нашему* міру.

Такъ напр. Эпикуръ принималъ относительно луны, что она можетъ имѣть свой собственный свѣтъ, но допускалъ, что свѣтъ этотъ можетъ происходить

и отъ солнца. При внезапномъ затмѣніи, можетъ быть, что происходитъ временное погашеніе свѣта; но возможно также, что земля становится между луной и солнцемъ и такимъ образомъ своею тѣнью производитъ затмѣніе.

Конечно, послѣднее мнѣніе кажется было собственно школьнымъ объясненіемъ эпикурейцевъ, однако оно такъ сопоставляется съ другимъ, что рѣшеніе, какъ мы видимъ, признается несущественнымъ. Можно выбирать ту гипотезу, какую предпочтемъ, лишь бы объясненіе оставалось *натуральнымъ*.

Эта натуральность должна была основываться на аналогіяхъ съ другими извѣстными случаями, потому что Эпикуръ учитъ, что истинное изученіе природы не должно произвольно устанавливать новые законы, но вездѣ должно основываться на дѣйствительно наблюденныхъ событіяхъ. Лишь только мы покидаемъ путь наблюденій, мы теряемъ слѣдъ природы и наталкиваемся на небылицы.

Во всемъ остальномъ ученіе Эпикура о природѣ почти вполнѣ согласно съ Демокритомъ, только оно дошло до насъ болѣе подробно. Слѣдующія положенія содержатъ самое главное:

Изъ ничего ничего не бываетъ, ибо иначе изъ всего могло бы произойти все. Все, что существуетъ, есть тѣло; безтѣлесно только пустое пространство.

Нѣкоторыя изъ тѣлъ произошли чрезъ соединеніе; другія суть тѣ, изъ которыхъ происходятъ всѣ соединенія. Эти—недѣлимы и абсолютно неизмѣнны.

Міровое цѣлое безгранично, а потому и число тѣлъ должно быть безконечно.

Атомы находятся въ постоянномъ движеніи, частію далеко удалены другъ отъ друга, частію сближаются и соединяются. Но для этого нѣтъ начала. Въ атомахъ нѣтъ никакихъ *качествъ*, кромѣ величины, фигуры и тяжести.

Это положеніе, совершенно отрицающее существованіе внутреннихъ состояній, въ противоположность внѣшнимъ движеніямъ и состояніямъ, составляетъ одинъ изъ самыхъ характеристическихъ пунктовъ матеріализма вообще. Принявъ внутреннія состоянія, мы изъ атома сдѣлаемъ уже монаду и перейдемъ къ идеализму или пантеистическому натурализму.

Атомы меньше всякой измѣримой величины. Они имѣютъ величину, но не ту или другую опредѣленную величину, потому что никакая данная величина имъ не можетъ принадлежать.

Также и время, въ теченіи котораго атомы движутся въ пустомъ пространствѣ, невыразимо коротко; ихъ движенія не встрѣчаютъ никакого препятствія. Фигуры атомовъ невыразимо разнообразны, но число встрѣчающихся формъ не абсолютно безконечно, иначе возможныя образованія въ міровомъ цѣломъ не могли бы быть заключены въ опредѣленныя, хотя весьма дальныя границы [58]).

[58]) Что касается *уклоненій* Эпикура отъ *Демокрита*, то мы должны отчасти указать на отдѣлъ о Демокритѣ (см. выше 17 сл.), отчасти на ниже-

Въ ограниченномъ тѣлѣ, какъ число такъ и различіе атомовъ конечное, поэтому и нѣтъ дѣленія до безконечности.

Въ пустомъ пространствѣ нѣтъ верха и низа, но все же и здѣсь должно быть противополагаемо одно направленіе движенія другому. Такихъ направленій, при которыхъ можно мыслить верхъ и низъ, безчисленное множество.

Душа есть тонкое вещество, разсѣянное по всему аггрегату тѣла, походящее болѣе всего на воздухъ съ примѣсью тепла. Здѣсь мы должны опять сдѣлать короткое примѣчаніе къ мыслямъ Эпикура.

Наши нынѣшніе матеріалисты противостали бы болѣе всего противъ принятія такой души, состоящей изъ тонкой матеріи. Однако, между тѣмъ какъ подобныя мнѣнія теперь возможно найти большею частью только у фантастическихъ дуалистовъ, въ то время, когда еще ничего не знали о свойствѣ дѣятельности нервовъ и функціяхъ мозга, дѣло было совершенно иное. Матеріальная душа Эпикура есть истинная составная часть тѣлесной жизни, органъ, а не чуждое, существующее само по себѣ, и при разложеніи тѣла пребывающее существо. Это ясно вытекаетъ изъ слѣдующихъ положеній:

Тѣло облекаетъ душу и проводитъ къ ней ощущеніе; черезъ нее оно дѣлается причастно ощущенію, хотя не вполнѣ и теряетъ это ощущеніе, когда душа разсѣевается. Когда тѣло разрѣшается, и душа должна разрѣшиться вмѣстѣ съ нимъ.

Возникновеніе образовъ въ умѣ происходитъ отъ постояннаго излученія тонкихъ частицъ съ поверхности тѣлъ. Такъ входятъ въ насъ вещественно дѣйствительные образы вещей.

Слухъ также происходитъ посредствомъ истеченія, выходящаго изъ звучащихъ тѣлъ. Какъ скоро происходитъ звукъ, образуются извѣстныя колебанія, производящія воздухообразное теченіе.

Интереснѣе этихъ гипотезъ, которыя представляются въ высшей степени ребяческими за недостаткомъ всякаго истиннаго изслѣдованія природы, такія пояснительныя предположенія, которыя болѣе независимы отъ точныхъ позитивныхъ знаній. Такъ Эпикуръ старался свести *возникновеніе языка и знанія на законы природы*.

Названія вещей, училъ онъ, возникли не позитивно, но такъ, что люди, смотря по природѣ вещей, издавали особенные звуки. Употребленіе этихъ звуковъ установилось соглашеніемъ, и такимъ образомъ развились различные языки. Новые предметы подали поводъ и къ новымъ звукамъ, которые потомъ чрезъ употребленіе распространились и стали понятны.

слѣдующее извлеченіе изъ дидактической поэмы Лукреція о природѣ и изъ примыкающихъ спеціальныхъ изслѣдованій.

*

Природа разнообразно поучала человѣка и ставила его въ необходимость дѣйствовать.

О близкихъ предметахъ само собой является размышленіе и изслѣдованіе, у однихъ быстрѣе, у другихъ медленнѣе; и такимъ образомъ развитіе понятій переходитъ различные періоды до безконечности.

Эпикуръ менѣе всего разработывалъ логику, но онъ поступалъ въ этомъ случаѣ обдуманно и по причинамъ, дѣлающимъ честь его мышленію и характеру. Если подумаемъ, какъ большинство греческихъ философовъ старалось блистать парадоксальными утвержденіями и діалектическими уловками, и гораздо болѣе путало, чѣмъ объясняло, то можно лишь хвалить здравый смыслъ Эпикура, побудившій его отвергнуть діалектику, какъ нѣчто безполезное и даже вредное. Вотъ почему онъ также не употреблялъ особенной, странно звучащей технической терминологіи, но объяснялъ все на обыкновенномъ языкѣ. Отъ оратора онъ требовалъ только ясности. Тѣмъ не менѣе онъ старался установить *канонъ истины*.

Здѣсь мы опять наталкиваемся на пунктъ, въ которомъ Эпикуръ еще и нынѣ почти всюду не понятъ и недостаточно оцѣненъ. Всѣ согласны, что его логика *очень проста*, но говорятъ объ ней какъ бы съ пренебреженіемъ, которое врядъ ли можно оправдать въ виду истиннаго положенія дѣлъ. Логика Эпикура строго сенсуалистическая и эмпирическая; она должна быть разсматриваема съ этой точки зрѣнія и, можетъ быть, окажется, что ея существенныя основныя черты, насколько мы ихъ знаемъ изъ дошедшихъ до насъ искаженныхъ и различно измѣненныхъ извѣстій, не только ясны и послѣдовательны, но и неоспоримы до той черты, гдѣ односторонній эмпиризмъ вообще находитъ свою границу.

Послѣднее основаніе всякаго познанія есть *чувственное воспріятіе*. Оно само по себѣ всегда истинно; ошибка происходитъ только при отнесеніи его къ возбуждающему его предмету. Если сумасшедшій видитъ дракона, то это воспріятіе *какъ такое* не обманчиво. Онъ видитъ образъ дракона; тутъ никакой разумъ, никакое правило мышленія ничего не могутъ измѣнить. Но онъ заблуждается, полагая, что этотъ драконъ проглотитъ его. Это заблужденіе скрывается въ отнесеніи воспріятія къ объекту. Это заблужденіе, подобное вообще тому, если бы ученый, при самомъ трезвомъ изслѣдованіи, невѣрно объяснилъ какое нибудь явленіе на небѣ. Воспріятіе вѣрно, отнесеніе же къ предполагаемой причинѣ не вѣрно. Аристотель, правда, учитъ, что истинное и ложное бываютъ только въ синтезѣ субъекта и предиката *въ сужденіи*. „Химера“ ни истинна, ни ложна, но если кто нибудь скажетъ, химера *существуетъ* или *не существуетъ*, то эти положенія или истинны или ложны.

Ибервегъ утверждаетъ (Grundriss I, 4. Aufl. S. 220), что Эпикуръ смѣшалъ *истину* съ *психическою дѣйствительностью*. Но чтобы поддержать это утвержденіе, онъ долженъ опредѣлить „истину“, какъ „согласіе психическаго образа съ объектомъ, существующимъ *сами въ себѣ*“, и хотя это опредѣленіе согласно съ логикой Ибервега, но оно ни общепринято, ни необходимо.

Не будемъ спорить о словахъ! Если сумасшедшій Эпикура составляетъ сужденіе: „это явленіе есть зрительный образъ дракона“, то Аристотель уже не можетъ ничего возразить противъ истины этого сужденія. Что сумасшедшій въ дѣйствительности (не всегда!) иначе судитъ, это другое дѣло.

Этого замѣчанія было бы достаточно и относительно Ибервега, потому что нѣтъ ничего, что бы въ такой мѣрѣ существовало «само въ себѣ» въ настоящемъ смыслѣ слова, какъ наши представленія, изъ которыхъ уже потомъ выводится все остальное. Но Ибервегъ понимаетъ дѣло иначе, а потому и здѣсь нужно отвѣчать на это, какъ на простое недоразумѣніе *въ словахъ*. На его языкѣ нельзя назвать воспріятіе Эпикура «*истиннымъ*», но «*достовѣрнымъ*», такъ какъ оно просто, неоспоримо, непосредственно дано.

Теперь спрашивается, эта непосредственная достовѣрность частныхъ, индивидуальныхъ, конкретныхъ воспріятій есть ли базисъ всякой „истины“, понимаемой даже въ смыслѣ Ибервега, или нѣтъ. Эмпирикъ скажетъ да, идеалистъ (т. е. платоновскій, а не беркелеевскій) скажетъ *нѣтъ*. Мы потомъ проникнемъ до глубины этого разногласія. Здѣсь достаточно представить совершенно ясно ходъ мысли Эпикура и черезъ это показать его справедливость.

До сихъ поръ точка зрѣнія Эпикура одинакова съ точкою зрѣнія Протагора, и потому будетъ недоразумѣніемъ, если бы мы стали опровергать его, сдѣлавши выводъ: итакъ, противоположныя утвержденія какъ по Эпикуру, такъ и по Протагору одинаково истинны. Эпикуръ отвѣчалъ: онѣ истинны, каждое для своего объекта. Противоположныя утвержденія для того же предмета имѣютъ только по названію одинаковый предметъ. Объекты различны; вѣдь объекты не „вещи въ себѣ“, но чувственные образы ихъ. Они составляютъ единственную исходную точку; „вещи въ себѣ“ не образуютъ даже ближайшую, но лишь третью ступень въ процессѣ познанія [59]).

---

[59]) Zeller III, 1, 2 Aufl. S. 365 u. f., обсуждаетъ этотъ пунктъ, какъ «*затрудненіе*», для разрѣшенія котораго Эпикуръ, повидимому, мало трудился. Замѣчательно при этомъ выраженіе, что по взгляду Протагора *невозможны обманы чувствъ*; тогда какъ вслѣдъ затѣмъ слѣдуетъ вѣрное замѣчаніе, что обманъ заключается не въ *воспріятіи*, но въ *сужденіи*. Глазъ напр., который разсматриваетъ палку, опущенную въ воду, видитъ ее сломанною. Но это

Эпикуръ идетъ дальше *Протагора* на вѣрномъ пути эмпиріи, признавая возникновеніе *образовъ воспоминаній*, происходящихъ отъ *повторяющагося* воспріятія и имѣющихъ, слѣдовательно, уже въ противоположность къ единичному воспріятію, характеръ общаго. Это общее или принятое за общее представленіе (напр. представленіе о лошади, послѣ того какъ мы видѣли различныхъ такихъ животныхъ) *менѣе достовѣрно*, чѣмъ *первоначальное* и *частное* представленіе, но однако же можетъ *играть большую роль для мышленія*, именно по своей общей природѣ.

Оно составляетъ средній членъ при переходѣ къ *причинамъ*, т. е. при

воспріятіе сломанной палки есть не только вполнѣ вѣрное (срав. то, что въ текстѣ замѣчено противъ *Иберведа*), но оно есть очень важное основаніе ученія о преломленіи свѣта, которое, безъ такихъ воспріятій, никогда не могло бы быть найдено. Сужденіе, что палка, представленная какъ объективная вещь, переломлена и представится внѣ воды такою же, конечно не вѣрно, однако легко исправимо вторымъ воспріятіемъ. Если бы воспріятія сами по себѣ не были вообще безусловно достовѣрны и не составляли бы основанія всякаго дальнѣйшаго познанія, то можно было бы отбросить одно изъ нихъ совершенно, также какъ мы просто и абсолютно отвергаемъ невѣрное сужденіе. Но ясно видно, что объ этомъ не можетъ быть и рѣчи. Даже такіе, древнимъ еще неизвѣстные, обманы чувствъ, въ которыхъ невѣрное сужденіе (индуктивный ошибочный выводъ), непосредственно и безсознательно примѣшивается въ функцію воспріятія, какъ напр. явленіе слѣпаго пятна сѣтчатой оболочки, достовѣрны, *какъ воспріятія*. Если Целлеръ полагаетъ, что съ различіемъ воспріятія *образа* и воспріятія *предмета* затрудненіе только *отодвигается*, то это основано конечно на недоразумѣніи. На вопросъ, какъ различить вѣрные образы отъ невѣрныхъ? можно отвѣтить тѣмъ, что всякій образъ «вѣренъ», т. е. онъ даетъ съ полной вѣрностью тотъ предметъ, въ той модификаціи, которая съ необходимостью вытекаетъ изъ свойства среды и нашихъ органовъ. Истинная задача, слѣдовательно, никогда не есть абсолютное отбрасываніе образа какъ «невѣрнаго» и удерживаніе вмѣсто того другаго, но *познаніе модификаціи* первоначальнаго образа, какъ таковой. А это дѣлается очень просто, какъ и всякое другое познаваніе, посредствомъ образованія πρόληψις, а вслѣдъ затѣмъ δόξα изъ повтореннаго воспріятія! Можно сравнить напр. тотъ способъ, которымъ Руссо заставляетъ своего Эмиля изъ образа сломанной палки составить понятіе о преломленіи свѣта! Если даже Эпикуръ еще и не понималъ дѣло съ такою ясностью, то все же очевидно его замѣчаніе (если Цицеронъ вѣрно сообщаетъ), что задача мудреца отличать пустое мнѣніе (opinio) отъ достовѣрности (perspicuitas), еще не есть весь отвѣтъ, подходящій сюда по системѣ Эпикура. Напротивъ, вполнѣ ясно, что различеніе должно идти по тому же пути, какъ и всякое другое познаніе: посредствомъ образованія понятія и примыкающаго къ нему и естественно вытекающаго изъ воспріятія предположенія о причинахъ видоизмѣненнаго явленія.

изслѣдованіи вещи въ себѣ. Только это изслѣдованіе составляетъ науку, такъ какъ вся атомистика есть ничто иное, какъ теорія о вещи въ себѣ, лежащей въ основаніи явленій. Однако же критерій истины всѣхъ общихъ положеній всегда есть ихъ подтвержденіе воспріятіемъ, базисомъ всякаго познанія. Поэтому общія положенія вовсе не преимущественно вѣрны или истинны. Они прежде всего „*мнѣнія*“, развивающіяся сами собой изъ соприкосновенія человѣка съ вещами.

Эти мнѣнія истинны, если они подтверждаются воспріятіями. Нынѣшніе наши эмпирики требуютъ подтвержденія „фактами“. Но о существованіи факта судитъ опять лишь воспріятіе. Если логикъ возразитъ: не воспріятіе, но методическое изслѣдованіе рѣшаетъ о существованіи факта, то слѣдуетъ напомнить, что методическое изслѣдованіе само въ концѣ концовъ можетъ опираться только на воспріятія и ихъ объясненія. Элементарный фактъ все же воспріятіе, и только въ томъ окажется противоположность точекъ зрѣнія, будетъ ли методъ повѣрки чистоэмпирическій, или же онъ опирается существенно на положенія, на которыя нужно смотрѣть какъ на необходимыя ранѣе всякаго опыта. Намъ нѣтъ надобности рѣшать этотъ споръ. Достаточно показать, что и въ отношеніи къ логикѣ упрекали Эпикура за поверхностность и противорѣчіе, благодаря неблагосклонности враждебныхъ преданій, тогда какъ онъ съ своей точки зрѣнія поступаетъ по крайней мѣрѣ такъ же разумно, какъ напр. Декартъ, который тоже отвергаетъ всю традиціонную логику, и ставитъ на мѣсто нея нѣсколько простыхъ правилъ изслѣдованія.

Эпикуръ былъ самымъ плодовитымъ писателемъ древности, кромѣ стоика Хризиппа, который въ этомъ *хотѣлъ* его превзойдти и превзошелъ; но тогда какъ книги Хризиппа были наполнены заимствованными мѣстами и цитатами, Эпикуръ никогда не цитировалъ, но рѣзалъ все изъ цѣльнаго куска.

Въ этомъ пренебреженіи всѣхъ цитатъ несомнѣнно высказывается тотъ радикализмъ, который соединяется нерѣдко съ матеріалистическими воззрѣніями: пренебреженіе историческаго принципа въ противоположность естественно-историческому. Если мы соединимъ эти три пункта: что Эпикуръ былъ аутодидактъ и не примкнулъ ни къ одной изъ господствующихъ школъ; далѣе, что онъ ненавидѣлъ діалектику и выражался понятнымъ для всѣхъ языкомъ; наконецъ, что онъ никогда не цитировалъ и иначе мыслящихъ просто игнорировалъ,—то мы найдемъ существенную причину ненависти, которую питали къ нему столь многіе цеховые философы. Обвиненіе въ неосновательности вытекаетъ изъ того же источника; вѣдь и нынѣ сильно распространена наклонность находить основательность системы въ непонятныхъ, связанныхъ какимъ нибудь схематизмомъ фразахъ. Если наши нынѣшніе матеріалисты слишкомъ да-

леко заходятъ въ борьбѣ съ философской терминологіей и очень часто отвергаютъ, какъ неясныя, обозначенія, имѣющія совершенно опредѣленный смыслъ, непонятный тотчасъ развѣ только начинающимъ, то это нужно приписать въ особенности небрежному отношенію къ точному значенію выраженій, ставшему историческимъ. Хотя мы не можемъ опредѣленно сдѣлать Эпикуру подобнаго упрека, мы все же должны обратить вниманіе на эту общую черту неисторичности. Самую рѣзкую противоположность матеріализму въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, составляетъ Аристотель.

Заслуживаетъ вниманія, что греческая философія, насколько она является намъ въ здравыхъ, цѣльныхъ и обоснованныхъ чисто интеллектуально и этически системахъ, заканчивается Эпикуромъ и его школой, а начинается іонійскими натурфилософами. Дальнѣйшія развитія принадлежатъ положительнымъ наукамъ, умозрительная-же философія вырождается совершенно въ неоплатонизмъ.

Въ то время, какъ въ Аѳинахъ, въ кругу своихъ учениковъ, спокойно оканчивалъ свою жизнь старецъ Эпикуръ, *въ Александріи* уже открылась новая арена греческой духовной жизни.

Еще недалеко то время, въ которое любили употреблять выраженіе „александрійскій духъ", какъ насмѣшку надъ ученостью, боящеюся дѣятельности, и надъ мелочнымъ педанствомъ. И теперь еще съ признаніемъ александрійскихъ изслѣдованій обыкновенно соединяютъ мысль, что только полнѣйшее крушеніе сильной національной жизни могло дать такое поприще для чисто теоретической потребности познанія.

Въ противоположность этимъ взглядамъ, и для нашего предмета важно указать на творческій духъ, на живую искру величественнаго стремленія, смѣлаго и чистаго по своей цѣли и своимъ средствамъ, которое мы видимъ, при болѣе близкомъ разсматриваніи, въ ученомъ мірѣ Александріи.

Потому что, если греческая философія, возникшая изъ матеріалистическихъ зачатковъ, послѣ короткаго и блестящаго прохожденія черезъ всѣ возможныя точки зрѣнія, нашла свой конецъ въ матеріалистическихъ системахъ и матеріалистическихъ направленіяхъ другихъ системъ, то мы вправѣ спросить о конечномъ результатѣ всѣхъ этихъ преобразованій.

Этотъ конечный результатъ можно разумѣть въ различномъ смыслѣ. Въ философскихъ кружкахъ нерѣдко любили сравнивать ходъ философіи съ теченіемъ дня, отъ ночи черезъ утро, полдень и вечеръ до другой ночи. Тогда іонійскіе натурфилософы съ одной стороны, эпикуреизмъ съ другой стороны, будутъ соотвѣтствовать ночи.

Но не слѣдуетъ забывать, что конецъ греческой философіи, съ возвращеніемъ Эпикура къ простѣйшимъ основнымъ воззрѣніямъ, не вернулъ націю въ состояніе поэтическаго младенчества, но скорѣе образовалъ естественный переходъ къ вѣку самыхъ плодовитыхъ изслѣдованій на почвѣ положительныхъ наукъ.

Правда, историки охотно упираютъ на фактъ, что въ Греціи быстрый ходъ развитія философіи произвелъ неисцѣлимый разрывъ между мышленіемъ духовной аристократіи и творчествомъ и жизнію народа, что этотъ разрывъ повелъ къ погибели націи. Однако, допуская это послѣднее, мы должны настаивать, что гибель отдѣльныхъ націй не прекращаетъ прогресса человѣчества, что даже именно въ гибели націи выработывается всего зрѣлѣе и потому всего совершеннѣе результатъ ея стремленій, подобно сѣмени увядающаго растенія. Если мы видимъ далѣе, какъ подобные результаты дѣйствительно становятся позднѣе жизненнымъ зерномъ для новыхъ неожиданныхъ успѣховъ, то намъ возможно будетъ разсматривать болѣе безпристрастно и ходъ философіи и научнаго изслѣдованія, съ нѣкоторой болѣе высокой культурно-исторической точки зрѣнія. Дѣйствительно, можно показать, что блестящее изслѣдованіе природы нашего времени, въ эпоху своего возникновенія, вездѣ примыкаетъ къ традиціямъ александрійцевъ.

Библіотеки и школы Акександріи, щедрость царей, рвеніе учителей и учащихся, извѣстны всему міру. Однако не въ томъ состоитъ историческое значеніе Александріи: оно состоитъ въ жизненномъ нервѣ всякой науки, въ *методѣ*, который выступилъ здѣсь впервые такъ, что получилъ рѣшительное значеніе для всего послѣдующаго времени; и этотъ методологическій прогрессъ не ограниченъ тою или другой наукой, даже не одною только Александріей, онъ скорѣе *общій признакъ эллинскаго изслѣдованія по завершеніи умозрительной философіи. Грамматика*, основанная въ своихъ первыхъ началахъ софистами, пріобрѣла въ это время *Аристарха* изъ Самоѳракіи, образца критиковъ, такого человѣка, у котораго поучалась еще филологія нашихъ дней.

Въ *исторіи Полибій* сталъ поставлять въ органическую связь причины и дѣйствія. Великій Скалигеръ старался въ новѣйшее время опять примкнуть къ хронологическимъ изслѣдованіямъ *Манеѳона*.

Эвклидъ создалъ методъ *геометріи* и далъ элементы, которые еще и въ наше время составляютъ основу этой науки.

Архимедъ нашелъ въ теоріи рычага фундаментъ для всей *статики*: начиная съ него и до Галилея, механическія науки не подвигались впередъ.

Между всѣми науками этой эпохи въ особенности блистаетъ *астрономія*, которая оставалась безъ движенія со временъ Ѳалеса и Анаксимандра.

Увель говоритъ очень вѣрно объ „индуктивной эпохѣ Гиппарха", такъ какъ дѣйствительно *индуктивный методъ*, во всей своей основательности и геніальности, былъ впервые употребляемъ *Гиппархомъ*. Но доказательность индуктивнаго метода основывается на предположеніи именно той законности и необходимости міроваго хода, которую въ первый разъ сознательно принималъ Демокритъ. Этимъ объясняется также глубоко захватывающее вліяніе астрономіи въ дни Коперника и Кеплера, истинныхъ возстановителей того метода, который былъ формулированъ Бэкономъ.

Необходимое дополненіе индуктивнаго метода, вторая основа нынѣшнихъ наукъ, есть, какъ извѣстно, *экспериментъ*. Онъ также возникъ въ Александріи, и именно въ школахъ медицины.

Благодаря *Герофилу и Эразистрату*, *анатомія* сдѣлалась основаніемъ медицинскихъ знаній, и даже живосѣченія, кажется, были въ употребленіи. Возникла вліятельная школа, которая поставила своимъ принципомъ эмпирію въ лучшемъ смыслѣ слова, и это стремленіе было вознаграждено большими успѣхами.

Разсматривая всѣ эти блестящія явленія въ совокупности, мы должны проникнуться глубокимъ уваженіемъ къ александрійской учености. Этому стремленію положилъ конецъ не недостатокъ внутренней жизнедѣятельности, но ходъ міровой исторіи, и можно сказать, что возстановленіе наукъ, прежде всего было возстановленіемъ александрійскихъ принциповъ.

Результаты положительныхъ изслѣдованій древности не слѣдуетъ цѣнить слишкомъ низко. Мы здѣсь не говоримъ о *грамматикѣ и логикѣ, исторіи и философіи*, великія и остающіяся заслуги которыхъ никто не станетъ отрицать; но мы хотимъ показать, что основныя пріобрѣтенія греческаго изслѣдованія имѣли большое значеніе именно для тѣхъ наукъ, которыя такъ необычайно сильно развились въ послѣднія столѣтія.

Кто представитъ себѣ гомеровскій міръ съ его безпрерывными чудесами, съ его малымъ пространствомъ земнаго круга и его наивными представленіями о небѣ и звѣздахъ, тотъ не можетъ не согласиться, что даровитый греческій народъ началъ въ своемъ міровоззрѣніи съ самаго начала. Къ нему дошли только отрывки мудрости индійцевъ, египтянъ, и безъ собственнаго его содѣйствія, эти отрывки никогда не могли бы достичь значительнаго развитія. Искаженный рисунокъ немногихъ странъ вокругъ Средиземнаго моря, которыя Платонъ уже признавалъ за составляющія лишь маленькую часть вселенной; сказки о гиперборейцахъ и народахъ, которые живутъ на самомъ дальнемъ западѣ, по ту сторону солнечнаго заката; сказки о Сциллѣ и Харибдѣ: все это черты, изъ которыхъ мы видимъ, что познаніе и вымыслъ здѣсь не различаются. Явленія соотвѣтствуютъ сценѣ, на которой они совершаются. Всякое явленіе природы представляется облеченнымъ въ божественный покровъ. Эти существа, изъ которыхъ любовь народа къ прекрасному создала такіе великолѣпные типы человѣческой силы и прелести, существуютъ вездѣ и нигдѣ, и уничтожаютъ всякую мысль о прочной связи причины и дѣйствія. Боги не всемогущи, по принципу, но и не имѣютъ установленной границы для своего могущества. Все возможно и ничего нельзя навѣрно разсчитать. Апагогическое доказательство греческихъ матеріалистовъ, „тогда бы изъ всего могло бы стать все", не имѣетъ силы въ этомъ мірѣ; изъ всего дѣйствительно дѣлается все и такъ какъ листокъ не можетъ шелохнуться, туманъ подняться, лучь свѣта блеснуть—не говоря уже о молніи и громѣ—безъ скрытаго за этимъ божества, то тутъ, повидимому, нѣтъ даже начала для науки.

Римляне, не говоря о томъ, что они получили свои первыя научныя возбужденія отъ грековъ, были, если возможно, въ еще худшемъ состояніи; такъ что только наблюденіе полета птицъ и въ особенности грозы, въ которомъ особенно упражнялись Этруски, сдѣлало извѣстнымъ рядъ фактовъ изъ области явленій природы. Такимъ образомъ возникающая греческо-римская культура нашла лишь самыя скудныя начала астрономіи и метеорологіи; физики и физіологіи не было и слѣда, а химіи даже и предчувствія. То, что происходило, было привычно, случайно или чудесно, но не составляло предмета научнаго познанія. Однимъ словомъ, не доставало перваго начала науки о природѣ, *гипотезы*.

Въ концѣ короткаго, но блестящаго пути, пройденнаго древней культурой, мы находимъ все иначе. Основное положеніе *законности* и *познаваемости явленій природы* не подлежитъ уже никакому сомнѣнію; стремленіе къ этому познанію нашло для себя правильные пути. Положительная наука о природѣ, направленная на строгое изслѣдованіе частностей и ясное сопоставленіе результатовъ этихъ изслѣдованій, уже совершенно отдѣлилась отъ умозрительной натурфилософіи, которая помимо границъ опыта старается достигнуть послѣднихъ основъ вещей. Изслѣдованіе природы пріобрѣло опредѣленный методъ. Произвольное наблюденіе заступаетъ мѣсто случайнаго. Инструменты служатъ для большей точности наблюденій и для закрѣпленія ихъ результатовъ: уже дѣлаются эксперименты.

Точныя науки пріобрѣли въ блестящемъ обогащеніи и усовершенствованіи *математики* то орудіе, которое привело постепенно грековъ, арабовъ и германо-романскіе народы новаго времени къ величайшимъ практическимъ и теоретическимъ пріобрѣтеніямъ. Платонъ и Пиѳагоръ внушали своимъ ученикамъ стремленіе къ занятіямъ математикой. Слишкомъ черезъ двѣ тысячи

лѣтъ, книги *Эвклида* составляли еще въ отечествѣ Ньютона первое основаніе математическаго обученія и древній синтетическій методъ праздновалъ еще въ „Математическихъ началахъ естественной философіи“, свой послѣдній и величайшій тріумфъ.

Астрономія, съ помощью тонкихъ и запутанныхъ гипотезъ о движеніи небесныхъ тѣлъ, сдѣлала гораздо больше, чѣмъ все, что могли сдѣлать древніе наблюдатели звѣздъ, народы Индіи, Вавилона и Египта. Очень близкое вычисленіе положенія планетъ, лунныхъ и солнечныхъ затмѣній, точное опредѣленіе и группированіе неподвижныхъ звѣздъ, еще не составляетъ границы того что было сдѣлано. Даже основную мысль системы Коперника, перемѣщеніе солнца въ центръ вселенной, мы находимъ у *Аристарха Самосскаго*, взглядъ котораго, очень вѣроятно, былъ извѣстенъ Копернику.

Если мы станемъ разсматривать *карту земли Птолемея*, то мы, конечно, еще найдемъ на югѣ сказочную южную землю, которая соединяетъ Африку съ западной Индіей, а Индійскій океанъ дѣлаетъ вторымъ и бо́льшимъ Средиземнымъ моремъ; однако, Птолемей представляетъ эту землю только какъ гипотезу; и какъ уже прекрасно была изображена Европа и ближайшія части Азіи и Африки! Представленіе о землѣ какъ о шарѣ давно было принято всѣми. Методическое опредѣленіе мѣста градусами долготы и широты дало прочное основаніе для удержанія пріобрѣтеннаго и для внесенія всѣхъ новыхъ открытій. Даже объемъ всей земли уже опредѣленъ остроумнымъ наблюденіемъ надъ звѣздами. Если здѣсь произошла ошибка, то именно эта ошибка привела къ открытію Америки, когда Колумбъ, опираясь на Птолемея, искалъ западнаго морскаго пути въ восточную Индію.

Еще задолго до Птолемея, изслѣдованія Аристотеля и его предшественниковъ распространили массу знаній объ *мірѣ животныхъ* и *растеній* близкихъ и дальнихъ странъ. Точныя описанія, анатомическое изслѣдованіе внутренняго строенія органическихъ тѣлъ составили ступень къ общему разсматриванію формъ, которыя, начиная отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высшихъ, понимались какъ продолжающееся осуществленіе дѣйствій образовательныхъ силъ, представляющихъ наконецъ въ человѣкѣ свое совершеннѣйшее созданіе на землѣ. Хотя тутъ вкрадывалось и множество ошибокъ, все же основаніе имѣло высокую цѣну, пока умъ продолжалъ дальнѣйшее изслѣдованіе. Завоевательные походы Александра на востокъ способствовали обогащенію наукъ и посредствомъ сравненій освободили и расширили кругъ зрѣнія. Трудолюбіе Александріи увеличило и очистило матеріалъ. Вотъ почему, уже тогда, когда старшій *Плиній*, въ своемъ всеобъемлющемъ сочиненіи, старался дать представленіе о всей области природы и культуры, можно было глубже

понять связь между человѣческой жизнью и вселенной. Для этого неутомимаго ума, который закончилъ свой великій трудъ воззваніемъ къ матери природѣ, а жизнь свою кончилъ во время наблюденія вулкана, *вліяніе природы на духовную жизнь человѣка* было плодотворною точкою зрѣнія при наблюденіи и воодушевляющимъ побужденіемъ при изслѣдованіи.

Въ *физикѣ* наука древнихъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторое, основанное на экспериментахъ, пониманіе основъ акустики, оптики, статики, ученія о газахъ и парахъ. Духъ эллинскаго изслѣдованія прошелъ далекій путь успѣшнаго творчества, начиная съ изслѣдованій пиѳагорейцевъ о высокихъ и низкихъ звукахъ, обусловленныхъ отношеніемъ массъ звучащихъ тѣлъ, до опытовъ Птолемея надъ преломленіемъ свѣта. Громадныя *постройки*, военныя машины и земляныя работы *римлянъ* основывались на научной теоріи, и при точномъ примѣненіи этой теоріи, исполнялись со всевозможной быстротой и легкостью, тогда какъ еще болѣе колосальныя произведенія жителей востока воздвигались болѣе посредствомъ громадной затраты времени и человѣческой силы, подъ гнетомъ деспотическихъ династій.

Научная медицина, достигшая своей высоты въ *Галенѣ* изъ Пергама, уже разъяснила тѣлесную жизнь въ самомъ ея трудномъ элементѣ, *въ дѣятельности нервовъ*. Мозгъ, на который прежде смотрѣли, какъ на мертвую массу, значеніе котораго еще меньше понимали, чѣмъ нынѣ значеніе селезенки, былъ признанъ мѣстопребываніемъ души и функцій ощущенія. Зёммерингъ нашелъ въ прошломъ вѣкѣ ученіе о мозгѣ почти на той же степени, на которой оставилъ его Галенъ. Въ древности знали также значеніе спиннаго мозга, за цѣлыя тысячелѣтія до К. Белля умѣли отличать нервы ощущенія отъ нервовъ движенія, и Галенъ, къ изумленію своихъ современниковъ, излечивалъ параличи пальцевъ, вліяя на тѣ части спиннаго мозга, изъ которыхъ выходятъ страдающіе нервы. Не удивительно, что Галенъ принималъ уже *представленія* за результаты состояній тѣла.

Если мы видимъ, такимъ образомъ, какъ отовсюду скопляются познанія, которыя проникаютъ глубоко въ сущность природы и уже въ принципѣ предполагаютъ признаніе законности всего случающагося, то мы должны теперь поставить вопросъ: *какое участіе принималъ матеріализмъ древности въ достиженіи этихъ знаній и воззрѣній*?

Здѣсь, конечно, на первый взглядъ представится весьма странный результатъ. А именно, между великими изобрѣтателями и изслѣдователями, за исключеніемъ одного Демокрита, *врядъ ли найдется еще кто нибудь*, прямо принадлежащій къ школѣ матеріалистовъ; мы находимъ именно между самыми почтенными именами цѣлый рядъ мужей, принадлежащихъ сколь *возможно*

щій геометріи да не входитъ) и до конца древней культуры, черезъ исторію изобрѣтеній и открытій прошла та общая основная черта, что именно направленіе ума къ сверхчувственному помогло путемъ абстракціи раскрыть законы чувственнаго міра явленій.

Гдѣ же заслуги матеріализма? Неужели дать преимущество фантастическому умозрѣнію и по отношенію къ точнымъ наукамъ, рядомъ съ другими его заслугами въ искусствѣ, поэзіи и умственной жизни? Конечно нѣтъ. Дѣло имѣетъ свою оборотную сторону, которая откроется при разсматриваніи *косвеннаго* вліянія матеріализма и его отношенія къ научному *методу*.

Если мы приписываемъ субъективному побужденію, индивидуальному предчувствію извѣстныхъ конечныхъ причинъ, большое значеніе для направленія и силы движенія къ истинѣ, то мы все же ни на одну минуту не должны упускать изъ виду, что именно фантастическій произволъ миѳологической точки зрѣнія такъ долго и такъ могущественно задерживалъ и все еще задерживаетъ прогрессъ познанія. Лишь только человѣкъ начинаетъ разсматривать частныя явленія трезво, ясно и опредѣленно, лишь только онъ подводитъ результаты этого разсматриванія подъ опредѣленную, хотя и ошибочную, но во всякомъ случаѣ твердую и простую теорію, дальнѣйшій прогрессъ обезпеченъ. Этотъ пріемъ легко отличимъ отъ процесса придумыванія и измышленія конечныхъ причинъ. Если, какъ мы только что показали, послѣднее имѣетъ, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, высокое *субъективное* значеніе, основанное на взаимной связи умственныхъ силъ, то однако же начало того яснаго, методическаго разсматриванія вещей до извѣстной степени есть истинное начало обращенія съ самими вещами. Это направленіе имѣетъ *объективное* достоинство. Вещи какъ бы требуютъ, чтобы съ ними такъ обращались, и природа даетъ отвѣтъ лишь при правильномъ вопросѣ. Здѣсь мы осмѣливаемся указать на тотъ исходный пунктъ греческой научности, котораго слѣдуетъ искать въ *Демокритѣ* и въ *просвѣтительномъ вліяніи его системы*. Это *просвѣтительное* вліяніе было полезно всей націи; оно было осуществленно въ самомъ простомъ и самомъ трезвомъ разсматриваніи вещей, какое только можетъ представиться нашему мышленію; въ разрѣшеніи пестраго и измѣнчиваго міроваго цѣлаго на неизмѣнныя, но *подвижныя части*. Хотя и этотъ принципъ, впрочемъ въ тѣснѣйшей связи съ эпикурейскимъ матеріализмомъ, получилъ свое полное значеніе лишь въ новѣйшихъ вѣкахъ, но все же онъ явно имѣлъ и на древность глубочайшее вліяніе, какъ первый примѣръ совершенно нагляднаго способа представленія всѣхъ измѣненій. Развѣ самъ *Платонъ* свою „несуществующую", но все же для построенія міроваго зданія необходимую матерію, не разрѣшилъ въ подвижныя элементарныя частички, а Аристотель, который изо всей силы противостоялъ принятію пустаго пространства, который непрерывность матеріи утверждалъ какъ догму, развѣ не старался, насколько это возможно съ его трудной точки зрѣнія, соперничать съ Демокритомъ въ наглядности ученія объ измѣненіи и движеніи.

Конечно, нынѣшняя наша атомистика стоитъ въ гораздо болѣе прямой связи съ положительными науками, со времени усовершенствованія химіи, теоріи волнообразныхъ движеній и математическаго анализа силъ, дѣйствующихъ въ малѣйшихъ частичкахъ; однако сведеніе всѣхъ прежде загадочныхъ явленій природы, роста и уменьшенія, кажущагося исчезновенія и необъяснимаго возникновенія веществъ къ одному общему принципу и къ одному, такъ сказать, очевидному основному воззрѣнію—все же въ древности для науки о природѣ было яйцомъ Колумба. Вмѣшательство боговъ и демоновъ было устранено одной могущественной чертой, и что бы ни думали глубокомыслящія натуры о вещахъ, лежащихъ *за* міромъ представленія: *самъ міръ представленій* находился передъ глазами освобожденный отъ тумана, и даже истые ученики Платона и Пиѳагора экспериментировали или размышляли о явленіяхъ природы, не смѣшивая міра идей и таинственныхъ чиселъ съ тѣмъ, что непосредственно дано. Это смѣшеніе, въ которомъ были такъ сильны нѣкоторые новѣйшіе нѣмецкіе натурфилософы, выступило въ классической древности лишь съ распаденіемъ всей культуры во время мечтательныхъ новоплатониковъ и новопиѳагорейцевъ. Здравая совѣстливость мышленія, поддерживаемая противовѣсомъ трезваго матеріализма, удерживала долго греческихъ идеалистовъ отъ подобныхъ заблужденій. Въ извѣстномъ отношеніи, все мышленіе греческой древности отъ самаго своего начала и до полнѣйшаго распаденія удерживало въ себѣ матеріалистическій элементъ. Явленія міра чувствъ объяснялись изъ того, что воспринималось чувствами, или, по крайней мѣрѣ, представлялось воспринимаемымъ.

Слѣдовательно, какъ бы ни судили во всемъ другомъ систему Эпикура, какъ цѣлое, во всякомъ случаѣ вѣрно то, что древнее изслѣдованіе природы извлекло пользу не столько изъ этой системы, сколько изъ ея общаго матеріалистическаго основанія. Школа эпикурейцевъ, изъ всѣхъ философскихъ школъ древности, осталась самой замкнутой и самой неизмѣнной. Такъ какъ примѣры, чтобы эпикуреецъ потомъ переходилъ въ другія системы, весьма рѣдки, то мы и не находимъ никакихъ попытокъ къ дальнѣйшему развитію или преобразованію разъ принятыхъ ученій, до самыхъ позднѣйшихъ учениковъ школы. Эта раскольническая замкнутость свидѣтельствуетъ о сильномъ перевѣсѣ этической стороны системы надъ физической. Когда въ 17-мъ столѣтіи *Гассенди* выдвинулъ систему Эпикура и противопоставилъ ее сис-

темѣ Аристотеля, онъ конечно старался придать значеніе и этикѣ Эпикура, на сколько это возможно на христіанской почвѣ, и нельзя отрицать, что и эта этика была сильной закваской для развитія современнаго духа; однако самымъ важнымъ фактомъ было происшедшее вскорѣ освобожденіе древней демокритовской основной идеи отъ оковъ системы. Ученіе объ элементарныхъ частичкахъ и о происхожденіи всѣхъ явленій изъ движенія, сильно преобразованное людьми, какъ Декартъ, Ньютонъ и Бойль, стало основаніемъ современной науки о природѣ. Сочиненіе же, при помощи котораго система Эпикура уже съ начала возрожденія наукъ пріобрѣла сильное вліяніе на образъ мысли новѣйшихъ народовъ, есть дидактическая поэма римлянина *Лукреція Кара*, которому, именно ради этого его историческаго значенія, мы посвятимъ отдѣльную главу, причемъ мы можемъ вникнуть глубже въ важнѣйшія части эпикурейскаго ученія.

V. Дидактическая поэма о природѣ Тита *Лукреція* Кара.

Изъ всѣхъ народовъ древности, ни одинъ, нужно полагать, не былъ такъ отдаленъ отъ матеріалистическихъ воззрѣній, какъ римляне. Религія ихъ коренилась глубоко въ суевѣріи, вся ихъ государственная жизнь была облечена въ суевѣрныя формулы. Наслѣдственные нравы удерживались съ упорной твердостью, искуство и наука не представляли прелести для римлянъ, а углубленіе въ сущность природы—еще менѣе. Практическое направленіе жизни господствовало надъ всякимъ другимъ, но и оно не было матеріалистическимъ, а вполнѣ спиритуалистическимъ. Власть предпочиталась богатству, слава благополучію, а тріумфъ ставился выше всего. Ихъ добродѣтели были не миролюбіе, предпріимчивая промышленность, справедливость, но мужество, терпѣніе и умѣренность. Въ основѣ пороковъ римлянъ была не роскошь и страсть къ наслажденіямъ, но суровость, жестокость и вѣроломство. Талантъ организаціи въ соединеніи съ воинственнымъ характеромъ составили величіе націи, и она этимъ сознательно гордилась. Цѣлые вѣка, со времени перваго соприкосновенія римлянъ съ греками, продолжалось нерасположеніе, возникшее изъ различія націй. Греческое искуство и литература проникли въ Римъ лишь постепенно послѣ побѣдъ надъ Аннибаломъ, но одновременно проникла также пышность, роскошь, мечтательность и безнравственность азіатскихъ и африканскихъ народовъ. Покоренныя націи проникали въ свою новую столицу и приготовляли здѣсь смѣсь всѣхъ элементовъ древней народной жизни, тогда

какъ аристократы входили все болѣе и болѣе во вкусъ образованія и утонченнаго наслажденія жизнью. Полководцы и намѣстники собирали творенія греческаго искуства, школы греческихъ философовъ и ораторовъ были открываемы и часто вновь запрещаемы; боялись разрушительнаго элемента греческаго образованія, но чѣмъ дальше, тѣмъ меньше могли противостоять его прелестямъ. Даже старый Катонъ научился по-гречески; а когда стали извѣстны и языкъ и литература, вліяніе философіи было неизбѣжнымъ.

Въ послѣднія времена республики, этотъ процессъ былъ настолько законченъ, что всякій образованный римлянинъ понималъ по-гречески, что всякій благородный юноша учился въ Греціи и что лучшіе умы старались преобразовать отечественную литературу по образцу греческой.

Въ тѣ времена, между всѣми школами греческихъ философовъ, римлянъ занимали въ особенности двѣ, школа *стоиковъ* и школа *эпикурейцевъ*; первая по своей грубой, гордой добродѣтели была искони родственна римскому характеру, вторая была болѣе въ духѣ времени и прогресса, и обѣ, и это очень характеризуетъ римлянъ, имѣли практическую тенденцію и догматическую форму.

Эти школы, которыя при всѣхъ своихъ рѣзкихъ противоположностяхъ имѣли много общаго, были встрѣчены пріязненнѣе въ Римѣ, нежели въ своемъ отечествѣ. Конечно, и въ Римъ переселились тотчасъ безконечныя клеветы на эпикурейцевъ, которыя усердно распространялись стоиками со времени Хризиппа. И въ Римѣ большинство принимало эпикурейца за раба своихъ страстей, и вдвойнѣ поверхностно толковало объ его натурфилософіи, которая не прикрывалась никакими непонятными выраженіями. Къ сожалѣнію, и *Цицеронъ* популяризировалъ въ самомъ дурномъ смыслѣ слова эпикурейское ученіе и поэтому придалъ многому видъ смѣшнаго, который исчезаетъ при болѣе строгомъ пониманіи. Однако, при всемъ томъ, римляне были большею частью знатные диллентанты, которые не были поглощаемы интересами своихъ школъ такъ глубоко, чтобы не быть въ состояніи оцѣнить противоположнаго. Прочность ихъ свѣтскаго положенія, универсальность ихъ жизненныхъ отношеній дѣлали этихъ людей свободными отъ предубѣжденій. Вотъ почему даже у *Сенеки* еще встрѣчаются сужденія, послужившія точкою опоры для Гассенди, чтобы стать эпикурейцемъ. Стоикъ *Брутъ* и эпикуреецъ *Кассій* сообща обагрили свои руки въ крови Цезаря.—Но такое же популярное и плоское пониманіе эпикурейскаго ученія, какое мы, въ ущербъ ему, встрѣчаемъ у Цицерона, дѣлаетъ не только возможнымъ дружбу между эпикуреизмомъ и другими самыми различными школами, но оно стушевываетъ характеръ большей части самихъ римскихъ эпикурейцевъ и такимъ образомъ дѣйствительно представ-

ляетъ точку опоры для пошлыхъ упрековъ. Уже въ то время, когда для нихъ греческое образованіе было еще совершенно внѣшнимъ, римляне начали мѣнять суровую строгость древнихъ нравовъ на наклонность къ распутству и роскоши, которая, какъ мы это часто видимъ у недѣлимыхъ, становилась тѣмъ безграничнѣе, чѣмъ болѣе имъ были чужды и непривычны свободные нравы. Эта перемѣна совершилась уже во времена Марія и Суллы; римляне стали практическими матеріалистами и часто даже въ самомъ дурномъ смыслѣ этого слова, прежде чѣмъ они научились понимать теорію. Теорія человѣка подобнаго Эпикуру во всякомъ случаѣ была чище и благороднѣе, чѣмъ практика этихъ римлянъ, и поэтому имъ можно было пойти по двоякому пути: или они облагороживались и принимали дисциплину и мѣру, или же они портили теорію и смѣшивали взгляды друга и недруга, чтобы имѣть такой эпикуреизмъ, какой имъ требовался. Даже болѣе благородныя натуры и болѣе основательные знатоки философіи охотно держались этого болѣе удобнаго пониманія. Такъ Горацій называетъ себя „свиньей изъ стада Эпикура“ явно съ шаловливой ироніей, но не въ строгомъ и трезвомъ духѣ древняго эпикуреизма. Тотъ же Горацій нерѣдко указываетъ на Киренаика Аристиппа, какъ на свой образецъ.

Виргилій, который имѣлъ учителемъ также эпикурейца, но усвоилъ себѣ многообразные элементы другихъ системъ, держалъ себя гораздо серьезнѣе. Между всѣми этими полуфилософами, всецѣлымъ и истымъ эпикурейцемъ является *Титъ Лукрецій*, дидактическая поэма котораго „de rerum natura“ болѣе чѣмъ что либо другое способствовала, при возрожденіи наукъ, тому чтобы выдвинуть также и ученія Эпикура и представить ихъ въ лучшемъ свѣтѣ. Матеріалисты прошлаго столѣтія еще изучали и любили Лукреція, и только въ наше время матеріализмъ, кажется, совершенно оторвался отъ древнихъ традицій.

Т. Лукрецій Каръ родился въ 99 году и умеръ уже въ 55 г. до Р. Х. Объ его жизни почти ничего неизвѣстно. Повидимому, во время смутъ гражданскихъ войнъ, онъ искалъ опоры для своей внутренней жизни и нашелъ ее въ философіи Эпикура. Онъ задумалъ эту большую поэму, чтобы привлечь къ этой школѣ своего друга, поэта Меммія. Воодушевленіе, съ которымъ онъ противопоставляетъ блаженство своей философіи печальному и ничтожному содержанію настоящаго, придаетъ его творенію нѣчто величественное, порывъ вѣры и фантазіи, который, конечно, подымается выше беззаботной веселости эпикурейской жизни, и принимаетъ иногда стоическій оттѣнокъ. Однако, ошибочно утвержденіе Бернгарди въ его исторіи римской литературы: „отъ Эпикура и его приверженцевъ онъ не получилъ ничего, кромѣ скелета натурфилософіи“. Въ этомъ заключается непониманіе Эпикура, которое еще яснѣе высказывается въ слѣдующемъ сужденіи выдающагося филолога.

„Хотя Лукрецій строитъ на этомъ основаніи механической природы, но, силясь спасти право личной свободы и независимости отъ всѣхъ религіозныхъ традицій, онъ въ то же время старается ввести знаніе въ практику, освободить и поставить на ноги человѣка, чрезъ вниканіе въ основу и сущность вещей“.

Мы уже видѣли, что это стремленіе къ освобожденію и есть главный нервъ эпикурейской системы; въ плоскомъ изложеніи Цицерона этого, конечно, не видно; но не даромъ Діогенъ изъ Лаэрта въ лучшей своей біографіи сохранилъ намъ собственныя слова Эпикура, лежащія въ основаніи нашего выше сдѣланнаго изложенія [61]).

Если что привлекало Лукреція къ Эпикуру и внушило ему это живое вдохновеніе, то это была именно та смѣлость и нравственная сила, съ которыми Эпикуръ вырвалъ жало у вѣры въ боговъ, чтобы основать нравственность на непоколебимой опорѣ. На это указываетъ Лукрецій довольно ясно, потому что, тотчасъ послѣ прекраснаго поэтическаго введенія къ Меммію, онъ выражается слѣдующимъ образомъ:

„Когда на землѣ человѣческая жизнь была презрительно подавлена подъ тяжестью религіи, которая съ неба показывала свою главу и страшнымъ видомъ грозила смертнымъ: — тогда впервые греческій мужъ, смертный, осмѣлился направить туда свой взглядъ и противостать; онъ, котораго не укротили ни храмы боговъ, ни молніи, ни угрожающій трескъ неба; тѣмъ болѣе онъ возвышаетъ отважную смѣлость своего духа, что онъ первый желалъ сломать крѣпкія запоры вратъ природы“.

Мы не станемъ отрицать, что Лукрецій пользовался еще нѣкоторыми другими источниками, прилежно изучалъ Эмпедокла и даже, можетъ быть, въ естественно-историческомъ отдѣлѣ прибавилъ многое изъ собственнаго на-

---

[61]) Опроверженіе попытокъ *Риттера* указать различіе между ученіемъ Лукреція и Эпикура смот. у Zeller III, 1, 2, Aufl. S. 499.—Напротивъ, очень справедлива особенная похвала его энтузіазму къ «освобожденію отъ ночи суевѣрія» у *Teuffel*, Gesch. d. röm. Liter. S. 326. (2 Aufl. S. 371). Можно бы сказать еще болѣе опредѣленно, что жгучая ненависть благороднаго и чистаго характера противъ недостойнаго и безнравственнаго вліянія религіи составляетъ истинно оригинальное у Лукреція, тогда какъ у Эпикура освобожденіе отъ религіи хотя составляетъ существенную цѣль философіи, но такую цѣль, которая преслѣдуется съ безстрастнымъ спокойствіемъ. Мы можемъ видѣть здѣсь вліяніе особеннаго безобразія и вредности римской религіи въ сравненіи съ греческой; все же остается зерно, которое можетъ быть разсматриваемо просто какъ рѣзкое осужденіе религіи, и безъ сомнѣнія значеніе, котораго достигъ Лукрецій въ послѣднія столѣтія, основывается не менѣе на этой своеобразной чертѣ, какъ и на строгой эпикурейской теоріи.

блюденія; но и здѣсь не слѣдуетъ забывать, что мы не знаемъ, какія сокровища содержались въ потерянныхъ книгахъ Эпикура. Почти всѣ критики ставятъ поэму Лукреція, по геніальности и силѣ изложенія, выше всѣхъ произведеній августовскаго времени; однако же дидактическая часть часто суха и несвязна или связана съ поэтическими описаніями рѣзкими переходами.

Языкъ Лукреція отличается въ высшей степени старинною грубостью и простотою. Поэты августовскаго вѣка, которые чувствовали себя гораздо выше грубаго искуства своихъ предшественниковъ, очень уважали Лукреція. Виргилій посвятилъ ему стихи:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

Такимъ образомъ и Лукреції,безъ сомнѣнія, сильно вліялъ на распространеніе эпикурейской философіи между римлянами. Она достигла высоты своего вліянія во время правленія Августа, потому что если и не было тогда такого представителя, какъ Лукреції, то все же всѣ свѣтлые умы того поэтическаго кружка, который группировался вокругъ Мецената и Августа, были проникнуты и руководились духомъ этой философіи.

Но когда при Тиберіи и Неронѣ выступили на свѣтъ ужасы всѣхъ родовъ и почти каждое удовольствіе отравлялось опасностью или позоромъ, тогда эпикурейцы отступили, и въ это послѣднее время языческой философіи преимущественно стоики приняли на себя борьбу противъ порока и малодушія, и съ невозмутимымъ духомъ, какъ Сенека, Петъ Тразея, пали жертвой тирановъ.

Безъ сомнѣнія, и эпикурейская философія въ своей чистотѣ и въ особенности въ томъ развитіи, которое ей далъ твердохарактерный Лукреції, была совершенно способна внушать такую возвышенность настроенія; но именно чистота, крѣпость и сила пониманія, сохраненная Лукреціемъ, рѣдка въ этой школѣ, а можетъ быть, со времени Лукреція до нашихъ дней, и совсѣмъ не выпадала на ея долю. Вотъ почему, можетъ быть, и стбитъ ближе разсмотрѣть сочиненіе этого замѣчательнаго человѣка.

Введеніе составляетъ воззваніе къ богинѣ Венерѣ, блестящее богатствомъ миѳологическихъ образовъ и ясной глубиной мысли, къ богинѣ, даровательницѣ жизни, процвѣтанія и мира.

Тутъ мы видимъ своеобразное отношеніе эпикурейцевъ къ религіи. Не только ея идеями, но и ея поэтическими образами пользуется съ очевиднымъ благочестіемъ и искренностью тотъ же человѣкъ, который непосредственно за тѣмъ, въ вышеприведенномъ мѣстѣ, ставитъ самымъ главнымъ пунктомъ своей системы, что онъ устраняетъ постыдный страхъ боговъ. Древне-римское понятіе о „religio", которое несмотря на недостовѣрность этимологіи, все же несомнѣнно указываетъ именно на элементъ зависимости и связанности человѣка въ отношеніи къ божественнымъ существамъ, конечно, для Лукреція должно было содержать въ себѣ именно то, противъ чего онъ всего сильнѣе возставалъ. Лукреції слѣдовательно взываетъ къ богамъ, но борется съ религіей, и въ этомъ отношеніи въ его системѣ нельзя открыть и тѣни сомнѣнія или противорѣчія.

Послѣ того, какъ онъ указалъ, какимъ образомъ свободныя и смѣлыя изслѣдованія грека (подъ этимъ онъ подразумѣваетъ Эпикура; Демокритъ также восхваляется нашимъ поэтомъ, но онъ стоитъ дальше отъ него) ниспровергли и разрушили религію, которая прежде такъ жестоко подавляла человѣка, онъ ставитъ вопросъ, не ведетъ ли философія на путь безнравственности и преступленія.

Онъ показываетъ, что, напротивъ, религія есть источникъ величайшихъ ужасовъ, и что именно неразумная боязнь вѣчныхъ наказаній побуждаетъ человѣка приносить въ жертву счастье жизни и душевное спокойствіе угрозамъ прорицателей [62]).

Послѣ того развивается первое положеніе, что ничто никогда не можетъ произойти изъ ничего. Это положеніе, которое нынѣ скорѣй можно принять за распространенное опытное положеніе, должно было быть, совершенно соотвѣтственно тогдашней степени развитія наукъ, напротивъ, положено въ основаніе всякаго научнаго опыта, какъ эвристическій принципъ. Кто полагаетъ, что изъ ничего происходитъ что нибудь, каждую минуту можетъ удостовѣриться въ своемъ предубѣжденіи. Лишь тотъ, кто убѣдился въ противоположномъ, достигъ вѣрнаго духа изслѣдованія, и тогда откроетъ истинныя причины явленій. Доказывается же это положеніе разсужденіемъ, что еслибы вещи могли происходить изъ ничего, то этотъ способъ возникновенія, по своему свойству, не имѣлъ бы границъ и все могло бы происходить изъ всего. Тогда бы люди могли выходить изъ моря, а рыбы изъ земли; ни одно животное, ни одно растеніе не могло бы сохраниться въ опредѣленномъ своемъ видѣ.

Въ основаніи этого разсужденія лежитъ вѣрная мысль, что при возникновеніи изъ ничего нельзя придумать никакой опредѣленной причины, почему бы что нибудь не могло произойти, и что поэтому такой міровой порядокъ долженъ былъ бы стать постоянной пестрой и безсмысленной игрой возникновенія и исчезновенія безобразныхъ уродовъ. Наоборотъ, изъ правильности

[62]) Здѣсь встрѣчается, 1, 101 (мы цитируемъ по *Лахманновскому* изданію) часто употребляемый многосодержательный стихъ: «Tantum religio potuit suadere malorum.»

хода природы, дающей весной розы, лѣтомъ хлѣба, осенью гроздья, можно заключить, что твореніе совершается посредствомъ стеченія сѣмянъ вещей, происходящаго въ опредѣленное время. Поэтому нужно признать, что существуютъ извѣстныя, для многихъ вещей общія, частицы, какъ напр. буквы общи для словъ.

Подобнымъ же способомъ доказывается, что въ дѣйствительности ничего не исчезаетъ, но что только частички исчезающихъ вещей разсѣеваются, также какъ частички собираются тамъ, гдѣ что нибудь возникаетъ.

На легко являющееся возраженіе, что вѣдь нельзя видѣть собирающихся или разсѣевающихся частичекъ, Лукрецій отвѣчаетъ описаніемъ сильной бури. Для большей ясности сопоставляется картина быстраго лѣснаго потока, и показывается, какъ невидимыя частички вѣтра точно также обнаруживаются, какъ видимыя частички воды. Тепло, холодъ, звукъ подобнымъ же образомъ приводятся въ доказательство существованія невидимой матеріи. Еще болѣе тонкая наблюдательность высказывается въ слѣдующихъ примѣрахъ. Одежда, развѣшанная на морскомъ берегу, гдѣ прибой—сырѣетъ: если мы ее перенесемъ на солнце, она высохнетъ, хотя мы не видимъ, какъ прилетаютъ и улетаютъ водяныя частички. Слѣдовательно, онѣ должны быть такъ малы, что ихъ нельзя видѣть. Кольцо, которое мы годами не снимаемъ съ пальца, становится тоньше; паденіе капли выдалбливаетъ камень; сошникъ портится отъ употребленія на полѣ; мостовая вытаптывается ногами; но природа не дала намъ видѣть, какія частички исчезаютъ въ каждый моментъ. Точно также никакая сила зрѣнія не можетъ открыть частички, которыя при всякомъ возникновеніи и исчезновеніи прибываютъ и исчезаютъ. Слѣдовательно, природа дѣйствуетъ невидимыми частичками (атомы).

Потомъ слѣдуетъ доказательство, что не все наполнено матеріей, что напротивъ существуетъ пустое пространство, въ которомъ движутся атомы. Здѣсь опять апріористическое основаніе ставится впереди, какъ самое важное; т. е., что при абсолютномъ наполненіи пространства, движеніе было бы невозможно, тогда какъ мы его постоянно замѣчаемъ въ вещахъ. Послѣ этого лишь слѣдуютъ опытныя основанія. Вода проникаетъ даже черезъ самые плотные камни. Питательные вещества живыхъ существъ проникаютъ во все ихъ тѣло. Холодъ, звукъ проникаютъ сквозь стѣны. Наконецъ, различие удѣльнаго вѣса можетъ сводиться только на большее или меньшее протяженіе пустаго пространства. На возраженіе, что и рыбамъ вода открывается спереди, потому что находитъ себѣ мѣсто за ними, Лукрецій отвѣчаетъ утвержденіемъ, что именно первое начало этого движенія совершенно немыслимо, потому что, куда дѣваться водѣ передъ рыбой, если еще нѣтъ пространства, куда ей

течь? Точно также въ моментъ разрыва тѣлъ должно возникать пустое пространство. Эти процессы нельзя объяснить сгущеніемъ и разрѣженіемъ воздуха, потому что если оно и происходитъ, то должно основываться на томъ, что частички, пользуясь раздѣляющимъ ихъ пустымъ пространствомъ, ближе могутъ сплотиться между собой. Но кромѣ тѣлъ и пустаго пространства нѣтъ ничего. Все, что есть, есть или соединеніе этихъ двухъ, или процессъ въ нихъ совершающійся. И время само по себѣ ничто, а только ощущеніе того, что произошло въ извѣстномъ пространствѣ времени, что раньше или позднѣе; слѣдовательно, оно не имѣетъ и такой дѣйствительности, какъ пустое пространство; напротивъ, всѣ явленія исторіи могутъ быть разсматриваемы только какъ процессы въ тѣлахъ и въ ихъ пространствѣ.

Всѣ тѣла или просты (атомы, Лукрецій называетъ ихъ обыкновенно „началами", principia или primordia rerum), или сложны; первыя не могутъ быть разрушены никакой силой. Дѣлимость до безконечности невозможна, ибо всякая вещь легче и скорѣе разрѣшается, чѣмъ образуется, а слѣдовательно въ теченіи безконечнаго времени разрушеніе пошло бы такъ далеко, что возстановленіе вещей было бы невозможно. Вещи сохраняются только потому, что дѣлимость имѣетъ границу. Дѣлимость до безконечности уничтожила бы и законность въ произведеніи существъ, такъ какъ, если въ основаніи не находятся неизмѣнныя, мельчайшія частички, то все могло бы происходить безъ точнаго правила и порядка.

Отрицаніе безконечной дѣлимости есть камень преткновенія ученія объ атомахъ и пустомъ пространствѣ. Поэтому, послѣ доказательства этого ученія, поэтъ дѣлаетъ паузу, которая посвящается полемикѣ съ другими взглядами на природу, въ особенности съ Гераклитомъ, Эмпедокломъ и Анаксагоромъ. При этомъ замѣчательна похвала Эмпедоклу, котораго близкое родство съ матеріализмомъ мы уже выше указали. Послѣ изложенной въ возвышенныхъ картинахъ похвалы острову Сициліи, поэтъ продолжаетъ:

„Но какъ ни широка его область, какъ ни сильно онъ возбуждаетъ удивленіе народовъ разными прелестями, и приманиваетъ путника, красуясь въ изобиліи добра и крѣпкій силою жителей: ничего, я полагаю, онъ не возрастилъ, что можно бы сравнить съ *тѣмъ* мужемъ, ничего святѣе, ничего дороже и ничего чудеснѣе. Его пѣсни, исходящія изъ божественной полноты сердца, звучатъ такъ громко и предлагаютъ намъ такія прекрасныя ученія, что онъ кажется произшедшимъ не изъ рода людскаго [63])".

---

[63]) 1. v. 726—838:

«Quae cum magna modis multis miranda videtur
Gentibus humanis regio visendaque fertur,

Самую полемику мы оставимъ въ сторонѣ. Конецъ первой книги составляетъ вопросъ о формѣ міроваго цѣлаго. Здѣсь Лукрецій, вѣрно слѣдуя, какъ и во всѣхъ этихъ ученіяхъ, пріему Эпикура, отвергаетъ прежде всего предположеніе опредѣленныхъ границъ міра. Представимъ себѣ самую крайнюю границу, и представимъ, что отъ нея брошено сильной рукой копье. Остановитъ ли его что нибудь или оно улетитъ въ безконечность? И въ томъ и въ другомъ случаѣ ясно, что настоящій конецъ міра немыслимъ.

Своеобразно здѣсь основаніе, что, при опредѣленныхъ границахъ міра, вся матерія давно должна была бы собраться на почвѣ ограниченнаго пространства. Здѣсь мы встрѣчаемъ существенный недостатокъ всего воззрѣнія Эпикура на природу. Тяготѣніе къ срединѣ, которое другими мыслителями древности уже было принято, настойчиво опровергается. Къ сожалѣнію, это мѣсто поэмы Лукреція сильно попорчено, но все же еще легко распознать, какъ главный нервъ доказательства, такъ и дѣйствительную основную ошибку. А именно, Эпикуръ принимаетъ вѣсъ, тяжесть, вмѣстѣ съ силой сопротивленія, за существенное качество атомовъ. Здѣсь глубокомысленные мыслители, создавшіе матеріализмъ древности, не могли освободиться вполнѣ отъ обыкновенной видимости чувствъ; потому что, хотя Эпикуръ прямо утверждаетъ, что въ пустомъ пространствѣ нѣтъ, строго говоря, верха и низа, но все же удерживаетъ опредѣленное направленіе для паденія всѣхъ атомовъ вселенной. И дѣйствительно, отвлеченіе отъ обыкновеннаго чувственнаго представленія тяжести было не ничтожною умственною работою человѣчества. Ученіе объ антиподахъ, которое уже рано развилось изъ отрицанія вѣры въ тартаръ, въ соединеніи съ астрономическими ученіями, напрасно боролось въ древности противъ естественнаго воззрѣнія даннаго разъ на всегда верха и низа. Какъ туго подобныя воззрѣнія, которыя все вновь и вновь внушаются намъ чувствами, уступаютъ научному отвлеченію, новое время показало еще и на другомъ великомъ примѣрѣ: на ученіи о движеніи земли. Еще цѣлое столѣтіе послѣ Коперника существовали научно образованные и свободно-мыслящіе астрономы, которые прямо приводили естественное чувство твердости и спокойствія земли, какъ основное доказательство, противъ вѣрности системы Коперника.

Rebus opima bonis, multa munita virum vi,
Nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
Nec sanctum magis et mirum, carumque videtur.
Carmina quin etiam divini pectoris eius
Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus.»

Исходя отъ основнаго воззрѣнія о тяжести атомовъ, эпикурейская система не можетъ принимать двойственнаго и въ срединѣ прекращающагося ихъ направленія. Потому что вездѣ, а слѣдовательно и въ этой срединѣ остается еще пустое пространство между частичками, и онѣ не могутъ поддерживать другъ друга. Если же принимать, что онѣ въ срединѣ, непосредственно прикасаясь другъ другу, уже сдвинулись до абсолютной плотности, то, по ученію Эпикура, въ безконечное продолженіе времени здѣсь должны были бы собраться всѣ атомы, такъ что ничего не могло бы болѣе совершаться въ мірѣ.

Намъ нечего критически разбирать слабыя стороны всего этого воззрѣнія [64]). Гораздо интереснѣе для мыслящаго наблюденія человѣческаго развитія видѣть, какъ было трудно придти къ болѣе ясному воззрѣнію въ разсматриваніи естественныхъ вещей. Мы удивляемся открытію Ньютономъ закона тяготѣнія и мало принимаемъ въ разсчетъ, какъ много нужно было сдѣлать шаговъ для того, чтобы подготовить это ученіе такъ, что его могъ найти столь великій мыслитель. Въ то время, когда открытіе Колумба разомъ пролило совершенно новый свѣтъ на древнее ученіе объ антиподахъ и вполнѣ устранило въ этомъ пунктѣ эпикурейскія воззрѣнія, уже чувствовалась необходимость реформы всего понятія о тяжести. Потомъ явился Коперникъ, потомъ Кеплеръ, потомъ изслѣдованіе законовъ паденія Галилеемъ и наконецъ все было подготовлено къ установленію совершенно новаго воззрѣнія.

Въ концѣ первой книги Лукрецій вкратцѣ приводитъ величавый, впервые *Эмпедокломъ* установленный взглядъ, по которому общая цѣлесообразность

---

[64]) Достойно примѣчанія, что теорія Эпикура, разсматриваемая съ точки зрѣнія тогдашнихъ знаній и понятій, во многихъ и важныхъ пунктахъ, въ противоположность аристотелевской, приводитъ лучшія причины и что послѣдняя, скорѣй случайно, чѣмъ въ силу своихъ доводовъ, приближается къ нашему теперешнему воззрѣнію. Такъ напр., вся теорія Аристотеля покоится на понятіи нѣкотораго *центра міра*, который Лукрецій (1, 1070) справедливо оспариваетъ съ точки зрѣнія безконечности міра. Точно также Лукрецій имѣетъ лучшее понятіе о движеніи, когда онъ (1, 1074 u. ff.) утверждаетъ, что въ пустомъ пространствѣ, даже если бы это была средина міра, разъ начавшееся движеніе не могло бы встрѣтить никакого препятствія, тогда какъ Аристотель, исходя здѣсь изъ своего телеологическаго понятія о движеніи, находитъ въ срединѣ «натуральную» цѣль его. Самое большее превосходство выказываетъ аргументація эпикурейской системы въ отверженіи естественнаго восходящаго (центробѣжнаго) движенія, которое Лукреціемъ (II, 185 ff., вѣроятно также въ потерянномъ мѣстѣ I книги послѣ стиха 1094) очень хорошо оспаривается и сводится на восхожденіе, вынужденное законами равновѣсія и удара.

вселенной, и въ особенности организмовъ, есть лишь частный случай, происшедшій изъ безконечности механическихъ процессовъ [65]).

Если мы находимъ телеологію Аристотеля величавой, то мы не должны также отказывать въ этомъ эпитетѣ безусловно проведенному разрушенію понятія о цѣли. Здѣсь дѣло идетъ о замыкающемъ камнѣ всего зданія матеріалистическаго міровоззрѣнія, о части системы, которая не всегда была удовлетворительно выдерживаема новѣйшими матерьялистами. Если ученіе о цѣли намъ болѣе родственно, то оно содержитъ въ себѣ и болѣе одностороннее человѣческое пониманіе. Совершенное устраненіе того, что вносится въ вещи изъ узкихъ человѣческихъ отношеній, можетъ быть нѣсколько непріятно, но чувство не есть аргументъ, оно развѣ эвристическій принципъ, и сопоставленное съ рѣзкими логическими выводами, можетъ быть указаніемъ дальнѣйшихъ разрѣшеній, которыя во всякомъ случаѣ находятся за этими выводами, а не передъ ними.

„Потому что, по истинѣ“, говоритъ Лукрецій, „ни сами атомы, послѣ глубокаго размышленія, стали каждый на свое мѣсто, ни сами они опредѣлили, какое движеніе каждый приметъ; но такъ какъ многіе изъ нихъ въ многократныхъ странствіяхъ черезъ вселенную, получая толчки, носились цѣлую вѣчность, то они прошли черезъ всѣ возможные виды движенія и сопоставленія и, наконецъ, пришли къ такимъ положеніямъ, изъ которыхъ состоитъ все нынѣшнее твореніе, и послѣ того, какъ оно держалось многіе и долгіе годы, оно производитъ, попавши разъ въ надлежащее движеніе, то, что потоки питаютъ обильными волнами жадное море, и что земля, согрѣтая лучемъ солнца, порождаетъ новыя произведенія, и родъ живущихъ ростетъ и процвѣтаетъ, и подвижные огни эфира не угасаютъ“.

Понимать цѣлесообразное только какъ частный случай всего того, что можно себѣ представить, есть великая мысль, и также остроумно сводить цѣлесообразность сохраняющагося на сохраненіе цѣлесообразнаго. Міръ, который держится самъ собою, есть, поэтому, только тотъ случай, который долженъ явиться самъ собою при безчисленныхъ комбинаціяхъ атомовъ въ теченіи вѣчности, и именно то обстоятельство, что свойство этихъ движеній ведетъ къ тому, что они сохраняются и все вновь происходятъ въ великомъ цѣломъ, даетъ отношеніямъ міра ту устойчивость, которою мы наслаждаемся.

Во второй книгѣ, Лукрецій ближе объясняетъ движеніе атомовъ и ихъ свойства. Онъ учитъ, что атомы находятся въ вѣчномъ движеніи, и что это движеніе, по закону природы, первоначально есть постоянное равномѣрное вѣчное паденіе черезъ безграничную безконечность пустаго пространства.

Но здѣсь встрѣчается большое затрудненіе для системы Эпикура: какъ должно произойти образованіе міра изъ этого вѣчнаго равномѣрнаго паденія всѣхъ атомовъ? У Демокрита (срав. выше стран. 20 и слѣд.) атомы падаютъ съ различной скоростью, тяжелые ударяются въ легкіе, и этимъ дается начало бытію. Эпикуръ совершенно вѣрно выводитъ различную скорость паденія тѣлъ въ воздухѣ или въ водѣ изъ сопротивленія среды. Въ этомъ онъ сходится съ Аристотелемъ, чтобы тотчасъ же еще рѣзче разойтись съ нимъ. Аристотель не только отрицаетъ пустое пространство, но онъ отрицаетъ даже возможность, чтобы что нибудь могло двигаться въ пустомъ пространствѣ. Съ болѣе вѣрнымъ взглядомъ на движеніе, Эпикуръ, наоборотъ, находитъ, что движеніе въ пустомъ пространствѣ должно происходить тѣмъ быстрѣе, что не встрѣчаетъ никакого сопротивленія. Но *какъ же скоро?* Въ этомъ заключается новый подводный камень для этой системы.

Въ видѣ сравненія, говорятъ, что атомы въ пустомъ пространствѣ движутся еще несравненно быстрѣе, чѣмъ лучи солнца, пролетающіе въ одно мгновеніе пространство отъ солнца до земли [66]); но развѣ это мѣра? Вообще

[65]) Срав. выше S. 22—25 стихи (I, 1021—1034) гласятъ:

«Num certe neque consilio primordia rerum
Ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt,
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis,
Omne genus motus et coetus expiriundo
Tandem deveniunt in talis disposituras,
Qualibus haec rerum consistit summa creata,
Et multos etiam magnos servata per annos
Ut semel in motus conjectast convenientis,
Efficit ut largis avidum mare fluminis undis
Integrent amnes et solis terra vapore
Fota novet fetus summissaque gens animantum
Floreat et vivant labentes aetheris ignes.»

Большія подробности о возникновеніи организмовъ по эмпедокловскимъ основнымъ положеніямъ слѣдуютъ въ V книгѣ, v. 836 u. ff.

[66]) Потому что солнечные лучи, какъ бы они ни были тонки, не состоятъ изъ отдѣльныхъ атомовъ, но изъ соединенія атомовъ, и ихъ путь идетъ хотя черезъ тонкую среду, но отнюдь не черезъ пустое пространство (II, 150—156). Въ противоположность этому потомъ сказано объ атомахъ, что они во многомъ должны превосходить свѣтъ въ скорости (II, 162—164):

«Et multo citius ferri quam lumina solis,
Multiplexque loci spatium transcurrere eodem
Tempore quo solis pervolgant fulgura coelum».

существуетъ ли здѣсь какая нибудь мѣра быстроты? Ясно, что нѣтъ; такъ какъ въ сущности каждое данное пространство должно быть пройдено въ безконечно малое время, и такъ такъ пространство абсолютно безконечно, то это движеніе становится неопредѣленною величиною, пока *нѣтъ предметовъ*, которыми оно могло бы измѣряться; атомы, которые движутся параллельно и одинаково быстро, находятся относительно въ полномъ покоѣ. Эпикуръ, повидимому, недостаточно уяснилъ себѣ это послѣдствіе своего уклоненія отъ Демокрита; но весьма странно то средство, къ которому онъ прибѣгъ для объясненія начала образованія міра.

Какимъ образомъ атомы, которые по своей природѣ просто двигаются прямо и параллельно, какъ дождевыя капли, перешли къ боковымъ движеніямъ, къ быстрымъ вихрямъ и къ безчисленнымъ, то неразрушимо твердымъ, то по неизмѣннымъ законамъ разрушающимся и вновь образующимся соединеніямъ? Онѣ должны были въ совершенно неподлежащее опредѣленію время начать уклоняться отъ прямаго направленія [67]). Малѣйшее уклоненіе отъ параллельной линіи должно повести въ теченіи временъ къ встрѣчѣ, къ столкновенію атомовъ. Какъ скоро это случилось, то при разнообразной формѣ атомовъ вскорѣ должны были произойти самые сложные круговороты, соединенія и раздѣленія. Но *отчего* это начинается? Здѣсь система Эпикура представляетъ роковой пробѣлъ. Лукрецій разрѣшаетъ загадку или скорѣе разрубаетъ узелъ указаніемъ на произвольныя движенія человѣка и животныхъ [68]).

Въ то время, какъ одно изъ самыхъ важныхъ стремленій новѣйшаго матеріализма состоитъ въ томъ, чтобы вывести всю массу произвольныхъ движеній изъ механическихъ причинъ, Эпикуръ принимаетъ здѣсь въ свою систему совершенно неподлежащій опредѣленію элементъ. Правда, и у него большая часть дѣйствій человѣка происходятъ вслѣдствіе данныхъ движеній вещественныхъ частицъ, такъ какъ одно движеніе возбуждаетъ другое. Однако, здѣсь передъ нами не только явный и грубый перерывъ въ ряду причинъ, но тутъ скрывается, повидимому, также дальнѣйшая неясность въ пониманіи движенія. А именно, у живого существа свободная воля производитъ въ короткое время очень значительныя дѣйствія, какъ это и видно изъ приведенныхъ Лукреціемъ примѣровъ (II. 263—71); напр., лошади, которая, когда сняты затворы, бросается на ристалище. И всетаки началомъ этого должно быть безконечно малое столкновеніе отдѣльныхъ атомовъ души. Здѣсь въ основаніи, кажется, заключается подобное же представленіе, какъ въ ученіи о спокойствіи земли посреди міра, о чемъ рѣчь будетъ дальше.

[67]) II, 216 u. ff.

[68]) II, 251—293. Трудно понять, какъ въ этомъ ученіи о «свободѣ воли» можно было видѣть преимущество Лукреція передъ Эпикуромъ и выраженіе его болѣе сильнаго нравственнаго характера; потому что, помимо того, что и эта черта вѣроятно несомнѣнно принадлежала Эпикуру, здѣсь дѣло идетъ о грубой непослѣдовательности физической теоріи, которая не представляетъ никакой опоры нравственному ученію объ отвѣтственности. Можно бы напротивъ безсознательный произволъ, съ которымъ душевные атомы даютъ перевѣсъ въ ту или другую сторону и тѣмъ опредѣляютъ направленіе и дѣйствіе произвола, разсматривать какъ сатиру на aequilibrium arbitrii; такъ какъ никакой образъ не обнаруживаетъ яснѣе, что именно предположеніе подобнаго перевѣса уничтожаетъ всякую твердую связь между дѣйствіями какого нибудь лица и его характеромъ.

Вѣроятно, Демокритъ не раздѣлялъ всѣхъ этихъ ошибокъ, но мы будемъ судить о нихъ менѣе строго, если подумаемъ, что и донынѣ для ученія о свободѣ воли, въ большей части случаевъ, какъ тонко метафизически оно ни сплетено, настоящее зерно составляетъ простое невѣдѣніе и пребываніе въ области чувственной видимости.

Чтобы объяснить кажущееся спокойствіе предметовъ, частички которыхъ находятся въ постоянномъ сильномъ движеніи, поэтъ употребляетъ картину пасущагося стада съ весело прыгающими ягнятами, изъ которой издали мы не видимъ ничего, кромѣ бѣлаго пятна на зеленомъ холмѣ.

Атомы же Лукрецій представляетъ въ высшей степени разнообразными по формѣ. То гладкіе и круглые, то шероховатые и острые, то сучковатые и крючковатые, они, смотря по своимъ свойствамъ, производятъ опредѣленное вліяніе на наши чувства или на качества тѣхъ тѣлъ, въ составъ которыхъ они входятъ. Число различныхъ формъ ограничено, но атомовъ каждой формы существуетъ безконечное множество. Въ каждомъ тѣлѣ соединяются самые различные атомы въ различныхъ пропорціяхъ, и посредствомъ этихъ комбинацій, какъ посредствомъ комбинацій буквъ въ словахъ, достигается гораздо большее разнообразіе тѣлъ, чѣмъ бы могло произойти отъ одного различія формъ атомовъ.

Мы не можемъ не привести здѣсь одного положенія изъ поэтическаго мѣста, которое вставлено здѣсь ради критики миѳологическаго пониманія природы, и прямо вытекло изъ духа нашего поэта.

„Если кто нибудь назоветъ море Нептуномъ, а хлѣбъ Церерой, и охотнѣе будетъ употреблять имя Бахуса, чѣмъ называть жидкость настоящимъ ея именемъ, то мы дозволимъ и то, чтобы онъ называлъ земной кругъ матерью боговъ, если онъ въ дѣйствительности не помрачитъ своего духа презрѣнною религіею“ [69]).

[69]) II, 655—660 (689):

«Hic si quis mare Neptunum Cereremque vocare

После того, какъ Лукрецій дальше изложилъ, что цвѣтъ и другіе чувственныя качества не свойственны атомамъ самимъ въ себѣ, а суть лишь слѣдствія ихъ способа дѣйствія въ извѣстныхъ отношеніяхъ и соединеніяхъ, онъ переходитъ къ самому важному вопросу, объ отношеніи ощущенія къ матеріи.

Здѣсь основное воззрѣніе состоитъ въ томъ, что ощущающее развивается изъ неощущающаго. Поэтъ точнѣе опредѣляетъ это воззрѣніе такъ, что не изо всего, при всѣхъ обстоятельствахъ, происходитъ ощущеніе, но что отъ тонкости, формы, движенія и порядка матеріи зависитъ то, произведетъ ли она нѣчто ощущающее, одаренное чувствомъ, или нѣтъ. Ощущеніе находится только въ органическомъ тѣлѣ животнаго [70]), но здѣсь оно принадлежитъ не частямъ самимъ по себѣ, а цѣлому.

Теперь мы дошли до одного изъ тѣхъ пунктовъ, гдѣ матеріализмъ какъ бы послѣдовательно онъ ни былъ развитъ, каждый разъ, болѣе или менѣе явно, или тайно, покидаетъ свою собственную почву. Ясно, что съ понятіемъ о соединеніи въ цѣлое вводится новый метафизическій принципъ, имѣющій странный видъ на ряду съ атомами и съ пустымъ пространствомъ.

Доказательство тому, что дѣйствительно ощущеніе принадлежитъ не отдѣльнымъ атомамъ, но цѣлому, ведется Лукреціемъ не безъ юмора. Было бы не дурно, говоритъ онъ, если бы атомы человѣка могли въ свою очередь смѣяться или плакать и умно разсуждать о смѣшеніи вещей и спрашивать, какіе же и у нихъ дальше составныя части. Во всякомъ случаѣ, они должны имѣть таковыя, чтобы ощущать, а тогда они не были бы именно атомами. Здѣсь, конечно, не принято во вниманіе, что развитое человѣческое ощущеніе также можетъ быть цѣлымъ, возникающимъ изъ разнообразнаго низшаго ощущенія посредствомъ особеннаго взаимодѣйствія. Это ощущеніе цѣлаго ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть простымъ слѣдствіемъ какихъ нибудь функцій частнаго, безъ того, чтобы цѣлое не имѣло также извѣстной существенности; потому что изъ (невозможнаго притомъ) суммированія неощущенія атомовъ никакъ не можетъ произойти ощущеніе суммы.

Слѣдовательно, органическое цѣлое, рядомъ съ атомами и съ пустымъ пространствомъ, есть совершенно новый принципъ, хотя онъ не признанъ какъ таковой.

Конецъ второй книги составляетъ величавый и смѣлый выводъ изъ вышеприведенныхъ взглядовъ: ученіе матеріалистовъ древности о безконечномъ числѣ міровъ, которые возникаютъ въ громадныхъ пространствахъ времени и разстоянія другъ отъ друга, продолжаютъ существовать эоны и опять исчезаютъ.

Далеко внѣ границъ нашего видимаго міра находятся повсюду безчисленные атомы, еще не соединенные въ тѣла, или снова разсѣянные въ беконечное время, которые продолжаютъ свое спокойное паденіе черезъ пространство и время, неизмѣримое ни для кого. Такъ какъ всюду, по всей широкой вселенной, находятся тѣ же условія, то и тѣ же явленія должны повторяться. Поэтому надъ нами, подъ нами, рядомъ съ нами существуютъ міры, въ безконечномъ числѣ, при разсматриваніи котораго должна исчезнуть всякая мысль объ управленіи этого цѣлаго богами. Всѣ они подлежатъ возникновенію и исчезновенію, такъ какъ они то притягиваютъ постоянно новые атомы изъ безконечнаго пространства, то вслѣдствіе разсѣиванія частицъ подвергаются все большимъ и большимъ потерямъ. Наша земля уже старѣетъ. Престарѣлый земледѣлецъ со вздохомъ качаетъ головой и приписываетъ набожности предковъ тотъ лучшій урожай прежнихъ временъ, который у насъ все больше и больше умаляется только вслѣдствіе исчезанія нашего міра.

Въ третьей книгѣ своей поэмы, Лукрецій собираетъ всю силу своей философіи и своего творчества для изложенія сущности души и для борьбы съ ученіемъ о безсмертіи. Здѣсь исходная точка есть устраненіе страха смерти. Этому страху, который отравляетъ всякое чистое удовольствіе, поэтъ приписываетъ также большую часть тѣхъ желаній, которыя ведутъ человѣка къ преступленію. Бѣдность для тѣхъ, грудь которыхъ не очищена правильнымъ по-

---

Constituit fruges et Bacchi nomine abuti
Mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,
Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
Esse deum matrem; dum vera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat»

Что касается до чтенія этихъ стиховъ срав. комментарій Лахманна, p. 112. А именно, послѣдній стихъ въ рукописяхъ попалъ не на свое мѣсто; поправка (принятая и Бернайсомъ) очевидна, и потому (заканчивающійся стихомъ 659) переводъ «пока только разумѣется вещь» даетъ здѣсь недопустимое ослабленіе мысли.

[70]) II, 904 u. f.: nam sensus jungitur omnis Visceribus, nervis, venis. Связь (нѣсколько неточная въ текстѣ) конечно ближе всего указываетъ только мягкость этихъ частей, которыя поэтому особенно легко разрушаются, а не вѣчно сохраняются и не могутъ какъ чувствующіе основные элементы переходитъ отъ одного чувствующаго существа на другое. Лукрецій впрочемъ во всемъ мѣстѣ часто налегаетъ на особенную структуру и указываетъ даже, что часть ощущающаго тѣла не можетъ существовать отдѣленная сама по себѣ, а потому и не можетъ и ощущать сама по себѣ. Слѣдовательно, поэтъ и здѣсь довольно близко приближается къ аристотелевскому понятію организма, и мы не имѣемъ причины сомнѣваться, что таково было ученіе Эпикура, (срав. 912 и слѣд.: Nec manus a nobis potis est secreta neque ulla Corporis omnino sensum pars sola tenere).

ниманіемъ, представляется уже вратами смерти. Чтобы по возможности избѣжать смерти, человѣкъ накапливаетъ себѣ богатства самыми гнусными преступленіями; страхъ смерти можетъ ослѣпить даже до того, что человѣкъ ищетъ того, отъ чего бѣжитъ: онъ можетъ довести до самоубійства, сдѣлавъ жизнь невыносимою.

Лукрецій различаетъ душу (anima) и духъ (animus). И то, и другое онъ считаетъ тѣсно соединенными между собою, составными частями человѣка Какъ рука, нога, глазъ, составляютъ органы живаго существа, такъ же и духъ. Онъ отвергаетъ воззрѣніе, по которому душа состоитъ лишь въ гармоніи всей тѣлесной жизни. Теплота и жизненный воздухъ, которыя оставляютъ тѣло при смерти, образуютъ душу, и тончайшая, самая внутренняя составная часть ея, которая имѣетъ свое мѣстопребываніе въ груди и единственно чувствуетъ, есть духъ; и душа, и духъ имѣютъ вещественную природу и состоятъ изъ мельчайшихъ, самыхъ круглыхъ и самыхъ подвижныхъ атомовъ.

Когда въ воздухѣ разносится букетъ вина, или запахъ благовоннаго масла, то не видно, однако, никакого уменьшенія ихъ вѣса. То же самое происходитъ съ тѣломъ, когда изчезаетъ душа.

Трудность, которая должна здѣсь встрѣтиться, именно: какъ опредѣлить мѣстопребываніе ощущенія, эту трудность система Эпикура обходитъ въ самомъ важномъ пунктѣ, и не смотря на громадный прогрессъ физіологіи, матеріализмъ прошлаго столѣтія находился въ этомъ вопросѣ все въ томъ же положеніи. Отдѣльные атомы не ощущаютъ, ихъ ощущеніе не можетъ сливаться, такъ какъ пустое пространство, которое не имѣетъ для этого никакого субстрата, не можетъ проводить ощущенія, а еще менѣе вмѣстѣ съ ними ощущать. Поэтому постоянно наталкиваешься на рѣшеніе: движеніе атомовъ есть ощущеніе.

Эпикуръ, а съ нимъ и Лукрецій напрасно стараются прикрыть этотъ пунктъ тѣмъ, что къ тонкимъ атомамъ воздуха, пара и тепла, изъ которыхъ должна состоять душа, прибавляютъ еще четвертую, совершенно безъимянную и самую тонкую, самую внутреннюю и самую подвижную составную часть, которая въ свою очередь образуетъ душу души [71]). Вопросъ для самыхъ тончайшихъ атомовъ души остается все тотъ же, тотъ самый вопросъ, какъ и для дрожащихъ мозговыхъ молоконъ Де-ла-Меттри.

[71]) Въ другомъ отношеніи, конечно, повидимому предположеніе этого безъимяннаго тончайшаго вещества имѣетъ хорошо обдуманное значеніе, конечно въ связи съ большимъ недостаткомъ *ученія о движеніи*. Эпикуръ повидимому—въ рѣзкомъ противорѣчіи съ нашимъ ученіемъ о сохраненіи силы—представлялъ себѣ, что тонкое тѣло можетъ *независимо отъ массы* перенести свое движеніе на болѣе грубое, а это на еще болѣе грубое, причемъ слѣдовательно сумма механической работы, вмѣсто того, чтобы остаться одинаковой, увеличивается съ каждымъ переходомъ. Лукрецій описываетъ это постепенное повышеніе Ш, 246 u. ff. такъ, что сперва чувствующій (и одаренный произволомъ; срав. II, 251—93) элементъ движетъ тепло, а тепло движетъ жизненное дыханіе, это дыханіе—воздухъ смѣшанный съ душой, воздухъ—кровь и кровь наконецъ—твердыя части тѣла.

Какъ можетъ быть ощущеніемъ движеніе тѣла, которое само по себѣ не ощущаетъ? Кто тогда ощущаетъ? Какъ ощущается? Гдѣ? — На эти вопросы Лукрецій не даетъ никакого отвѣта. Съ ними мы потомъ опять встрѣтимся.

Пространное опроверженіе ученія о безсмертіи во всякой формѣ, какую бы оно ни принимало, составляетъ большую часть книги. Видно, какое значеніе поэтъ придавалъ этому пункту, такъ какъ этотъ выводъ, въ сущности, уже совершенно вытекаетъ изъ предыдущаго. Въ концѣ всего доказательства говорится о томъ, что мы должны быть равнодушны къ смерти, такъ какъ съ ея наступленіемъ нѣтъ болѣе субъекта, который могъ бы ощущать какую либо боль.

Въ своей боязни смерти, говоритъ поэтъ, человѣкъ при видѣ тѣла, гніющаго на землѣ, или пожираемаго пламенемъ, или разрываемаго хищными животными, имѣетъ скрытый остатокъ представленія, что онъ самъ долженъ будетъ испытать то же самое. Даже отрицая это представленіе, онъ все же сохраняетъ и не вполнѣ выдѣляетъ себя (субъектъ) изъ жизни. Такимъ образомъ, онъ не замѣчаетъ, что при своей дѣйствительной смерти онъ не можетъ быть опять двойственнымъ, чтобы самому оплакивать свою судьбу. „Теперь тебя не приметъ болѣе твоя милая родина, ни твоя милая жена и дорогія дѣти не поспѣшатъ на встрѣчу твоимъ поцѣлуямъ и не наполнятъ твое сердце тихимъ блаженствомъ. Теперь ты не можешь болѣе, какъ охрана своихъ, наслаждаться своимъ счастіемъ“ —вотъ какъ они жалуются— „всѣ эти блага міра у тебя отнялъ этотъ несчастный день“. Только они забываютъ прибавить: „И ты не чувствуешь болѣе тоски по этимъ вещамъ“. Если бы они это хорошенько обдумали, они освободились бы отъ великой печали и боязни.

„Конечно, когда ты усыпленъ смертію, тогда ты освободишься на все послѣдующее время отъ всякихъ страстей: мы же ненасытно плачемъ предъ ужасной могилой надъ твоимъ прахомъ и не будетъ дня, который освободитъ нашу грудь отъ постоянной печали“. Если кто нибудь такъ говоритъ, то его нужно спросить, развѣ когда онъ отдается сну и покою, это такъ горько, что объ этомъ можно снѣдаться въ вѣчной тоскѣ.

*

Весь конецъ третьей книги, начиная съ того мѣста, которое мы сообщили почти слово въ слово, содержитъ много прекраснаго и замѣчательнаго. Сама природа представляется говорящей и доказываетъ человѣку всю суетность боязни смерти. Далѣе поэтъ прекрасно пользуется страшными миѳами подземнаго міра, которымъ всѣмъ придается смыслъ явленій человѣческой жизни съ ея ужасами и страстями. Часто можно предположить, что слышишь раціоналиста прошлаго столѣтія, если бы рѣчь шла именно не о классическихъ воззрѣніяхъ.

Не Танталъ въ подземномъ мірѣ испытываетъ тщетный страхъ передъ скалой, которая угрожаетъ ему вися надъ головой, но такъ смертные мучатся въ жизни страхомъ боговъ и смерти. Нашъ Титанъ не тотъ великанъ подземнаго міра, который, будучи растянутъ на девяти десятинахъ, вѣчно терзается коршунами, но всякій, кто снѣдается муками любви или другой какой страстью. Честолюбивый, домогающійся великихъ почестей въ государствѣ, подобно Сизифу катитъ въ гору огромный камень, который съ вершины тотчасъ скатится вновь на землю. Злой Церберъ и всѣ ужасы тартара означаютъ наказанія, которыхъ преступникъ долженъ бояться, потому что, если онъ и избѣжитъ тюрьмы и постыдной казни, все же его совѣсть должна его постоянно мучить всѣми ужасами правосудія.

Герои и цари, великіе поэты и мудрецы умерли, а люди, жизнь которыхъ имѣетъ гораздо меньшую цѣну, не хотятъ умирать. И они проводятъ свою жизнь только въ мучительныхъ мечтахъ и напрасныхъ заботахъ, ищутъ зла то тутъ, то тамъ, и не знаютъ, чего имъ въ дѣйствительности недостаетъ. Если бы они это знали, они оставили бы все другое и предались бы единственно познанію сущности вещей, такъ какъ дѣло идетъ вѣдь о томъ состояніи, въ которомъ человѣкъ, по окончаніи этой жизни, долженъ пребывать вѣчныя времена.

Четвертая книга содержитъ спеціальную антропологію. Насъ завело бы слишкомъ далеко, если бы мы захотѣли приводить многочисленныя, часто поражающія наблюденія природы, на которыхъ поэтъ основываетъ свои ученія. Самыя ученія суть ученія Эпикура, и такъ какъ мы разбираемъ здѣсь не первыя начала физіологическихъ гипотезъ, а дальнѣйшее развитіе великихъ основныхъ воззрѣній, то достаточно того немногаго, что мы выше сообщили изъ эпикурейскаго ученія объ ощущеніяхъ чувствъ.

Конецъ книги составляетъ пространное разсужденіе о любви и объ отношеніи половъ. Ни по обыкновеннымъ понятіямъ, которыя даетъ авторъ объ эпикурейской системѣ, ни по блестящему поэтическому воззванію къ Венерѣ въ предисловіи къ цѣлой книгѣ, невозможно ожидать той серьезности и строгости, съ ко-

торою поэтъ ведетъ здѣсь дѣло. Онъ обсуждаетъ свою задачу строго естественно исторически и, стараясь объяснить возникновеніе половой страсти, онъ вмѣстѣ отвергаетъ ее какъ зло.

Пятая книга посвящена болѣе спеціальному объясненію исторіи возникновенія существующаго, земли и моря, звѣздъ и живыхъ существъ. Любопытно здѣсь мѣсто о неподвижности земли посреди вселенной.

Основаніемъ покоя земли выставляется неразрѣшимое соединеніе земли съ воздушными атомами, которые находятся подъ нею и не сдавливаются ею потому именно, что съ самаго начала крѣпко соединены съ нею. Допустимъ, что въ этомъ пониманіи есть извѣстная доля неясности; также, что сравненіе съ человѣческимъ тѣломъ, которое не стѣсняютъ собственные его члены и которое несутъ и движутъ тонкія, воздухоподобныя частички души, не очень разъясняетъ намъ дѣло: но мы однако же должны замѣтить, что мысль объ абсолютномъ спокойствіи земли такъ же далека отъ поэта, какъ она явно противорѣчила бы всей системѣ. Вселенная должна быть представляема, подобно всѣмъ атомамъ, падающею, и странно только то, что свободное отступленіе книзу находящихся подъ землей воздушныхъ атомовъ не приводится для объясненія [72]).

Конечно, если бы Эпикуръ и его школа привели въ полную ясность отношеніе релативнаго спокойствія и движенія, то они опередили бы свое время на много столѣтій.

Направленіе всего объясненія природы къ возможному вмѣсто дѣйствительнаго мы также уже видѣли у Эпикура. Лукреціей высказываетъ его съ такою силою, что мы, въ связи съ преданіями Діогена Лаэртскаго, должны придти къ мнѣнію, что въ этомъ пунктѣ мы имѣетъ передъ собой не равнодушіе

[72]) Целлеръ (Ш. 1. S. 382) иначе понимаетъ дѣло; хотя онъ утверждаетъ, что послѣдовательность системы требовала бы паденія міровъ (слѣдовательно, лишь *относительнаго* спокойствія земли относительно нашего міра), но не приписываетъ Эпикуру этого вывода. При этомъ невѣрно замѣчаніе, что при такомъ паденіи міры вскорѣ должны были бы столкнуться между собой. Скорѣй такая случайность при ужасныхъ разстояніяхъ, которыя нужно принять между отдѣльными мірами, можетъ быть ожидаема лишь послѣ очень долгихъ промежутковъ времени. Разрушеніе міровъ вслѣдствіе столкновенія Лукрецій прямо допускаетъ какъ возможное, стихъ 366—372, тогда какъ погибель вслѣдствіе многихъ малыхъ ударовъ, происходящихъ извнѣ, даже причисляется какъ бы къ самымъ естественнымъ причинамъ смерти старѣющаго міра. Что же касается способа, какъ земля вслѣдствіе постоянныхъ ударовъ тонкихъ воздушныхъ атомовъ держится на вѣсу, то въ основаніи этого кажется лежитъ приведенная выше (прим. 71) особенность эпикурейскаго *ученія о движеніи*, по которому механическое дѣйствіе удара (говоря нашимъ языкомъ) при переходѣ отъ тонкихъ къ грубымъ тѣламъ возрастаетъ.

или поверхностность, какъ многіе полагаютъ, но опредѣленный, даже по своей основной мысли возможно точный методъ эпикурейской школы [73]).

По поводу вопроса о причинахъ движенія свѣтилъ, поэтъ говоритъ: „О томъ, какъ это дѣлается въ этомъ мірѣ, сказать навѣрное трудно, но о томъ, что возможно и что происходитъ во вселенной въ различныхъ различнымъ способомъ сотворенныхъ мірахъ, объ этомъ я учу и стараюсь показать многія причины, по которымъ возможно движеніе свѣтилъ во вселенной, изъ которыхъ одна и должна быть дѣйствительною причиной, дающей движеніе свѣтиламъ; но которая изъ нихъ, того никакъ нельзя рѣшительно утверждать при осторожномъ (pedetentim) ходѣ разсужденія [74])“.

Мысль, что вся сумма возможностей, при безконечности міровъ, гдѣ нибудь выполняется, совершенно согласна съ системой; признать сумму мыслимаго равною суммѣ реально возможнаго, а слѣдовательно и въ которомъ нибудь изъ безконечно многихъ міровъ существующаго, есть мысль, которая и нынѣ можетъ бросить полезный свѣтъ на любимое ученіе о тождественности бытія и мышленія. Такъ какъ эпикурейское изслѣдованіе природы направлено на сумму мыслимаго —не на произвольныя частныя возможности — то оно въ то же время относится къ суммѣ существующаго; только при рѣшеніи того, что имѣется въ нашемъ данномъ случаѣ, скептическое ἐπέχειν получаетъ мѣсто и останавливаетъ сужденіе, идущее дальше дѣйствительнаго познанія. Но

[73]) Само собою разумѣется, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о точномъ методѣ изслѣдованія природы, но только о точномъ методѣ философіи. Большія подробности объ этомъ пунктѣ въ «Neuen Beitr. z. Gesch. d. Mater.» (Winterthur 1867, S. 17 u. ff.). Не безинтересно, впрочемъ, что недавно одинъ французъ (A. Blanqui, l’éternité par les astres, hypothèse astronomique, Paris 1872) вновь совершенно серьезно провелъ мысль, что все возможное также гдѣ нибудь и когда нибудь во вселенной дѣйствительно и даже много разъ осуществлялось, и именно какъ неизбѣжное послѣдствіе абсолютной безконечности міра съ одной стороны, съ другой же стороны конечнаго и всюду постояннаго числа элементовъ, возможныя комбинаціи которыхъ также должны быть конечны. Послѣднее есть тоже мысль Эпикура. (Срав. Лукрецій II, 480—521).

[74]) Это мѣсто находится во стихѣ 527—533.

«Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum
Difficile est: sed quid possit fiatque per omne
In variis mundis, varia ratione creatis,
Id doceo, plurisque sequor disponere causas,
Motibus astrorum, quae possint esse per omne;
E quibus una tamen siet haec quoque causa necessest,
Quae vegeat motum signis: sed quae sit earum
Praecipere haut quaquamst pedetemtim progredientis.»

съ этимъ, настолько же глубокомысленнымъ, насколько осторожнымъ методомъ, очень хорошо можно соединить признаніе большей вѣроятности опредѣленнаго объясненія; и мы дѣйствительно имѣемъ разные слѣды такого предпочтенія самаго удобнаго объясненія.

Къ самымъ значительнымъ частямъ всего сочиненія можно причислить тѣ отдѣлы пятой книги, въ которыхъ идетъ рѣчь о постепенномъ развитіи человѣческаго рода. *Целлеръ*, который вообще не вполнѣ справедливъ къ Эпикуру, справедливо говоритъ, что въ этихъ вопросахъ его философія выразила очень здравые взгляды.

Человѣческій родъ первобытныхъ временъ, по Лукрецію, былъ значительно сильнѣе нынѣшняго и имѣлъ мощныя кости и твердыя жилы. Закаленный противъ мороза и жара онъ жилъ, на подобіе животныхъ, безъ всякихъ пріемовъ земледѣлія. Сама собой плодородная земля давала пищу, а рѣки и ключи утоляли жажду. Они жили въ лѣсахъ или пещерахъ, безъ всякихъ обычаевъ или законовъ. Употребленіе огня или даже мѣха для одежды имъ было неизвѣстно. Въ борьбѣ съ животными они побѣждали бо́льшую часть ихъ и преслѣдовались лишь немногими. Постепенно научились они строить себѣ хижины, воздѣлывать поля и пользоваться огнемъ; стали завязываться узы семейной жизни и тогда человѣческій родъ началъ становиться кротче. Сосѣди стали завязывать дружбу, вошло въ обычай охраненіе женъ и дѣтей, и если еще и не господствовало полное согласіе, то все же большинство жило въ мирѣ.

Природа дала человѣку способность издавать разнообразные звуки языка и черезъ примѣненіе ихъ произошли названія вещей, почти подобно тому, какъ дѣти при первомъ развитіи приходятъ къ употребленію языка, именно начинаютъ указывать пальцами на предметы, которые передъ ними. Какъ козликъ чувствуетъ рога и хочетъ бодаться, прежде чѣмъ они доросли, какъ молодые пантеры и львы уже защищаются лапами и мордой, когда у нихъ еще не выросли когти и зубы, какъ мы видимъ птицъ уже рано пробующихъ силу крыльевъ, такъ и у человѣка шло дѣло съ языкомъ. Поэтому будетъ безсмыслицей полагать, что кто нибудь далъ вещамъ ихъ имена, и что такимъ образомъ люди научились первымъ словамъ; ибо отчего же полагать, что одинъ могъ все обозначить звуками, и издавать самые разнообразные звуки языка, тогда какъ другіе въ то же время не могли этого дѣлать; и какъ знающій могъ заставить другихъ употреблять звуки, цѣль и значеніе которыхъ были имъ совершенно неизвѣстны?

Даже животныя издаютъ совершенно различные звуки при боязни, боли и радости. Собака, которая ворча оскаливаетъ зубы, громко лаетъ или играетъ со своими щенками, оставленная дома воетъ или визжа убѣгаетъ отъ

ударовъ, издаетъ самые различные звуки. То же самое замѣчено и у другихъ животныхъ. Тѣмъ болѣе, заключаетъ поэтъ, нужно признать, что люди уже въ первобытное время могли обозначать различные предметы различными звуками.

Такимъ же образомъ разбирается и постепенное развитіе искуствъ. Хотя Лукрецій и допускаетъ изобрѣтенія и открытія, онъ все же, оставаясь вѣрнымъ своему міровоззрѣнію, приписываетъ самую важную роль болѣе или менѣе слѣпымъ попыткамъ. Только исчерпавъ многіе невѣрные пути, человѣкъ попадаетъ на вѣрный, который потомъ удерживается благодаря своимъ очевиднымъ хорошимъ качествамъ и входитъ въ постоянное употребленіе. Особенно остроумна тутъ мысль, что тканье и пряжа, вѣроятно, сперва исполнялись изобрѣтательнымъ мужскимъ поломъ, и лишь впослѣдствіи перешли къ женскому, тогда какъ мужчины обратились вновь къ болѣе тяжелымъ работамъ.

Нынѣ, когда женскій трудъ шагъ за шагомъ (а иногда и скачками) проникаетъ въ созданные мужчинами, и до сихъ поръ исключительно ими исполняемые, виды занятія, эта мысль гораздо доступнѣе, чѣмъ во времена Эпикура и Лукреція, когда, насколько намъ извѣстно, не совершались еще подобные переходы цѣлыхъ отраслей труда.

Въ цѣпь этихъ историко-философскихъ разсужденій вплетены и мысли поэта объ образованіи политическихъ и религіозныхъ учрежденій. Лукрецій предполагаетъ, что люди, которые выдавались талантомъ и мужествомъ, стали основывать города и строить себѣ замки, а потомъ, ставши царями, раздавали земли и владѣнія, по своему благоусмотрѣнію, самымъ красивымъ, самымъ сильнымъ и самымъ способнымъ изъ своихъ приближенныхъ. Лишь позднѣе, когда было найдено золото, образовались имущественныя отношенія, которыя вскорѣ дозволили богатому возвыситься надъ силой и красотой. Тогда и богатство пріобрѣтаетъ своихъ приверженцевъ и соединяется съ честолюбіемъ. Постепенно многіе стремятся къ силѣ и вліянію. Зависть подрываетъ власть, цари ниспровергаются, и чѣмъ болѣе прежде боялись ихъ скипетра, тѣмъ ревностнѣе онъ теперь топчется въ прахъ. Затѣмъ нѣкоторое время господствуетъ грубая толпа, и лишь изъ этого анархическаго переходнаго состоянія возникаютъ легально устроенныя отношенія.

Встрѣчающіяся здѣсь замѣчанія имѣютъ тотъ характеръ отреченія и нерасположенія къ политической дѣятельности, который вообще въ древности былъ свойственъ матеріалистическому направленію. Такъ точно, какъ Лукрецій противопоставляетъ гоньбѣ за богатствомъ бережливость и умѣренность, такъ онъ держится того взгляда, что гораздо лучше спокойно (quietus!) повиноваться, чѣмъ желать господствовать надъ обстоятельствами и стремиться къ царскому достоинству. Видно, что исчезло понятіе о древней гражданской доблести и истинно республиканскомъ общественномъ самоуправленіи. Похвала пассивному послушанію имѣетъ одинаковое значеніе съ отрицаніемъ государства, какъ нравственной общины.

Это исключительное утвержденіе точки зрѣнія частнаго лица несправедливо приводилось въ слишкомъ тѣсную связь съ атомизмомъ ученія о природѣ. Такъ и стоики, направленіе которыхъ къ нравственной дѣятельности сближало ихъ съ политикою, рѣшительно уклонялись, въ особенности въ болѣе позднее время, отъ государственныхъ дѣлъ; съ другой стороны, союзъ мудрецовъ, поставленный такъ высоко стоиками, замѣняется у эпикурейцевъ болѣе тѣсною и болѣе искреннею формою дружбы.

Скорѣй напротивъ, угасаніе образующей государство юношеской силы народовъ древности, исчезновеніе свободы и порча и безнадежность политическихъ дѣлъ, вотъ что въ сущности приводило философовъ этого времени къ квіетизму.

Лукрецій выводитъ религію изъ чистыхъ въ основаніи источниковъ. Бодрствуя и еще больше во снѣ, люди видѣли въ воображеніи прекрасные и могущественные образы боговъ и приписывали этимъ образамъ фантазіи жизнь, ощущеніе и сверхчеловѣческую силу. Но потомъ они увидѣли одновременно правильную смѣну временъ года и восхода и захода свѣтилъ; такъ какъ они не знали причины этихъ явленій, то они перемѣстили боговъ на небо, мѣсто пребыванія свѣта, и приписывали имъ, вмѣстѣ съ другими небесными явленіями, и бурю и градъ, молнію и грохочущій, страшный громъ.

„О, несчастный родъ смертныхъ, приписавшій подобныя вещи богамъ и предполагавшій въ нихъ самый ожесточенный гнѣвъ! Какое горе они принесли этимъ себѣ, какія раны намъ, какія слезы нашему потомству“ [75]). Поэтъ описываетъ подробно, какъ легко человѣкъ, при видѣ ужасовъ неба, долженъ былъ придти къ тому, что вмѣсто спокойнаго разсматриванія вещей, которое одно составляетъ истинное благочестіе, началъ примирять мнимый гнѣвъ боговъ жертвами и обѣтами, которые всетаки ни къ чему не ведутъ.

Послѣдняя книга нашей дидактической поэмы содержитъ, если можно такъ

---

[75]) Срав. съ этимъ посьмо *Эпикура* къ *Питоклесу*, Diog. Laert, X, 87 и. f. 75 (V, 1194—1197):

«O genus infelix humanum, talia divis
Cum tribuit facta atque iras adjunxit acerbas!
Quantos tum gemitus ipsi, quantaque nobis
Volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris!»

выразиться, патологію. Здѣсь изслѣдуются причины метеорологическихъ явленій; объясняются молнія, градъ, облака, наводненіе Нила и огненныя изверженія Этны. Но такъ же, какъ въ предыдущей книгѣ первобытная исторія человѣчества составляетъ только часть космогоніи, такъ и здѣсь въ число замѣчательныхъ явленій вселенной вносятся болѣзни человѣка и конецъ всего сочиненія составляетъ по справедливости знаменитое описаніе. Поэтъ, можетъ быть намѣренно, оканчиваетъ свое твореніе поразительнымъ изображеніемъ могущества смерти, также какъ онъ началъ воззваніемъ къ богинѣ плодотворной жизни.

Изъ спеціальнаго содержанія шестой книги, мы здѣсь упомянемъ только о пространномъ описаніи „Авернскихъ мѣстъ“ и явленій магнитнаго камня. Первыя должны были въ особенности возбуждать охоту поэта къ объясненіямъ, вторыя представляли для его объясненія природы особенное затрудненіе, которое онъ тщательно старался устранить посредствомъ запутанной гипотезы.

Авернскими мѣстами древніе называли такія мѣста на землѣ, нерѣдко встрѣчавшіяся именно въ Италіи, Греціи и западной Азіи, въ образованныхъ странахъ тѣхъ временъ, гдѣ почва издаетъ испаренія, повергающія людей и животныхъ въ безчувственность или производящія смерть. Натурально, что въ народномъ вѣрованіи связывали эти мѣста съ подземнымъ міромъ, царствомъ бога смерти, и объясняли ихъ смертельное вліяніе исхожденіемъ духовъ и демоническихъ существъ царства тѣней, которые стараются увлечь съ собою души живущихъ. Поэтъ старается показать, что по различнымъ свойствамъ атомовъ, нѣкоторые изъ нихъ должны быть полезны или вредны однимъ, другіе другимъ созданіямъ. Потомъ онъ разбираетъ различнымъ невидимымъ способомъ распространяющіяся ядовитыя вещества и упоминаетъ, рядомъ съ нѣкоторыми суевѣрными преданіями, особенно объ отравленіи металлами при рудокопныхъ работахъ, и о томъ, что больше всего подходитъ къ подобнымъ случаямъ, о смертельномъ вліяніи угольныхъ паровъ. Такъ какъ угольная кислота была неизвѣстна въ древности, то понятно, что онъ приписываетъ это вліяніе сѣрнымъ парамъ, имѣющимъ скверный запахъ. Это вѣрное заключеніе объ отравленіи воздуха испареніями земли въ тѣхъ мѣстахъ можетъ служить доказательствомъ, какъ правильное, дѣйствующее по аналогіямъ, разсматриваніе природы, даже безъ болѣе строгихъ методовъ, можетъ вести къ большимъ успѣхамъ въ познаніи.

Объясненіе дѣйствій магнита, какъ оно ни недостаточно, представляетъ намъ тонкое и послѣдовательное развитіе гипотезы, лежащей въ основаніи всего пониманія природы эпикурейской физики. Лукрецій напоминаетъ прежде всего о постоянныхъ весьма быстрыхъ и отрывистыхъ движеніяхъ тонкихъ

атомовъ, которые циркулируютъ въ порахъ всѣхъ тѣлъ и истекаютъ изъ ихъ поверхности. Каждое тѣло, по этому воззрѣнію, разсылаетъ во всѣ стороны потоки такихъ атомовъ, устанавливающіе безпрерывное взаимодѣйствіе между всѣми предметами въ пространствѣ. Это есть теорія всеобщаго истеченія, противоположная волнообразной теоріи новѣйшихъ естественныхъ наукъ; взаимныя отношенія сами по себѣ, независимо отъ ихъ формы, не только подтверждены въ наше время опытомъ, но оказались несравненно значительнѣе по ихъ разнообразію, количеству и скорости, чѣмъ могла мыслить самая смѣлая фантазія эпикурейца.

Лукрецій учитъ, что отъ магнита происходитъ такое сильное истеченіе, которое, вытѣсняя воздухъ, производитъ между магнитомъ и желѣзомъ пустое пространство, куда желѣзо и вталкивается. Что при этомъ не подразумѣвается мистически дѣйствующій horror vacui, само собой понятно изъ физики этой школы. Это дѣйствіе скорѣй производится тѣмъ, что каждое тѣло постоянно со всѣхъ сторонъ получаетъ удары воздушныхъ атомовъ, и поэтому должно отступить по тому направленію, гдѣ представляется пустое пространство, если только его вѣсъ не слишкомъ великъ, или его плотность не слишкомъ ничтожна, чтобы теченіе воздуха безпрепятственно могло проникать черезъ поры тѣла. Этимъ же намъ объясняется, почему именно желѣзо такъ сильно притягивается магнитомъ. Наша поэма сводитъ это просто на его структуру и его удѣльный вѣсъ, такъ какъ прочія тѣла, частью, какъ золото, слишкомъ тяжелы, чтобы быть движимыми тѣми истеченіями и придвинутыми черезъ пустое пространство къ магнитному камню, частью, какъ дерево, такъ пористы, что истеченія могутъ свободно, а слѣдовательно безъ механическаго столкновенія проникать черезъ нихъ.

При этомъ объясненіи представляется еще много вопросовъ, но вся манера и способъ пониманія дѣла выгодно отличаются отъ гипотезъ и теорій аристотелевской школы наглядностью. Прежде всего спрашивается, какимъ образомъ возможно, чтобы истеченія магнита прогоняли воздухъ, не удерживая тѣмъ же толчкомъ желѣза [76]). Также можно было бы доказать легкимъ сравнительнымъ экспериментомъ, что въ пространство дѣйствительно разрѣ-

---

[76]) При этомъ можно бы вспомнить объ извѣстномъ экспериментѣ, при которомъ кружокъ, приближенный къ отверстію сосуда, черезъ которое вытекаетъ токъ воздуха, притягивается и удерживается, потому что сильно истекающій въ стороны воздухъ между сосудомъ и кружкомъ разрѣжается (Müller's Physik I, 9, 96). Хотя нельзя предполагать, чтобы эпикурейцамъ было извѣстно это явленіе, но они вѣроятно представляли себѣ подобнымъ же образомъ вытѣсненіе воздуха посредствомъ истеченія изъ камня.

женнаго воздуха вгоняются не только желѣзо, но и другія тѣла; однако, именно то обстоятельство, что можно сдѣлать подобныя возраженія, доказываетъ, что попытка объясненія вступаетъ на плодотворную почву, тогда какъ съ принятіемъ скрытыхъ силъ, специфическихъ симпатій и подобныхъ объясненій тотчасъ же устраняется всякое дальнѣйшее размышленіе.

Конечно, подобный же примѣръ намъ показываетъ, почему въ древности не имѣлъ успѣха подобный родъ изслѣдованія. Почти всѣ дѣйствительныя заслуги древняго изслѣдованія природы—*математическаго* свойства, именно въ астрономіи, статикѣ и механикѣ и въ началахъ оптики и акустики. Кромѣ того собранъ былъ значительный матеріалъ въ описательныхъ наукахъ о природѣ; но всюду, гдѣ нужно было, исходя отъ созерцанія, черезъ варіяціи и комбинаціи наблюденій, дойти до открытія законовъ, древніе отстали. Идеалистамъ недоставало пониманія и интереса для конкретнаго явленія; матеріалисты были слишкомъ наклонны останавливаться на частномъ наблюденіи и довольствоваться ближайшимъ являющимся объясненіемъ, вмѣсто того, чтобы вникать въ сущность вещи.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ

ПЕРЕХОДНОЕ ВРЕМЯ

---

1. Монотеистическія религіи въ ихъ отношеніи къ матеріализму.

Паденіе древней культуры въ первыхъ столѣтіяхъ христіанскаго лѣтосчисленія есть процессъ, глубокія загадки котораго большею частью еще не разрѣшены.

Какъ ни трудно обозрѣть спутанныя происшествія римскаго императорскаго времени въ ихъ огромныхъ размѣрахъ и оріентироваться по выдающимся фактамъ, но мы еще несравненно менѣе въ состояніи оцѣнить въ полномъ объемѣ вліяніе маленькихъ, но безконечно многообразныхъ измѣненій въ ежедневныхъ сношеніяхъ націй, въ нѣдрахъ простаго народа, у очага безвѣстныхъ семействъ какъ деревень, такъ и городовъ [1]).

[1]) Весьма важные выводы о физіологіи націй дало намъ въ новѣйшее время разсматриваніе исторіи съ точекъ зрѣнія *естественныхъ наукъ* и *народнаго хозяйства*, и этотъ свѣтъ проникаетъ конечно и въ самыя бѣдныя хижины, но онъ намъ показываетъ только одну сторону предмета, и измѣненія въ *духовномъ* состояніи народовъ остаются все еще во мракѣ, пока они не допускаютъ объясненія изъ соціальныхъ измѣненій. *Либиховская* теорія объ истощеніи почвы, хотя неправильно употреблена *Кери* (Grundl. der Socialwissenschaft I, Cap. 3 u. 9, III, Cap. 46 u. öfter) для преувеличенныхъ выводовъ и слилась съ совершенно нелѣпыми ученіями (срав. объ этомъ мою статью Mill's Ansichten über die sociale Frage u. d. angebl. Umwälzung der Socialwissensch. durch Carey, Duisb. 1866), однако вѣрность этой теоріи въ ея главныхъ основныхъ чертахъ и ея приложимость къ культурѣ древняго міра не подлежатъ сомнѣнію. Вывозившія хлѣбъ провинціи понемногу должны были обѣднѣть и обезлюдѣть, тогда какъ вокругъ Рима, и равнымъ образомъ вокругъ подчиненныхъ центральныхъ пунктовъ, богатства и масса народа повели къ са-

И все же достовѣрно то, что этотъ великій переворотъ объяснимъ только низшими и средними слоями міроваго населенія.

Къ сожалѣнію, мы привыкли разсматривать такъ называемый законъ развитія философіи, какъ своеобразную, почти мистически дѣйствующую силу,

мой напряженной формѣ сельскаго хозяйства, причемъ хорошо удобренные и тщательно обработанные маленькіе сады овощей, цвѣтовъ и т. д. давали бо̀льшую прибыль, чѣмъ въ отдаленныхъ странахъ большія пространства земли (Срав. Roscher, Nationalökonomik des Ackerbaus, § 46, гдѣ между прочимъ сообщается, что нѣкоторыя фруктовыя деревья близъ Рима приносили до 100 талеровъ ежегоднаго дохода, тогда какъ хлѣба̀ въ Италіи давали большею частью только самъ четвертъ, такъ какъ здѣсь употреблялась для посѣва только дурная почва). Къ тому же не только сосредоточенная экономія богатаго центра сношеній чувствительнѣе къ ударамъ извнѣ, чѣмъ экономія страны средней руки, но она кромѣ того и зависима отъ продуктивности периферіи, дающей ей необходимыя средства питанія. Опустошеніе плодоносной земли войною, соединенное даже съ потерею въ народонаселеніи, вскорѣ заглаживается трудомъ природы и человѣка, тогда какъ ударъ на столицу, въ особенности, когда вспомогательные источники провинцій уже изсякаютъ, легко вызываетъ окончательное расшатываніе, потому что онъ тормозитъ всю систему обмѣна цѣнностей въ самомъ ея центрѣ и этимъ внезапно обращаетъ въ ничто преувеличенныя цѣнности, которыя съѣдала и создавала роскошь. Но и безъ подобныхъ ударовъ извнѣ, паденіе должно было наступить, постоянно ускоряясь, лишь только обѣдненіе и обезлюдѣнье провинцій дошло до того, что и съ увеличеннымъ давленіемъ доходъ ихъ не можетъ болѣе удержаться на своей высотѣ. Вся картина этого процесса являлась бы передъ нами, что касается римскаго государства, несравненно яснѣе, если бы выгоды величественной и строго регулированной централизаціи подъ управленіемъ великихъ императоровъ 2-го столѣтія не противодѣйствовали злу и даже не вызвали бы новаго матеріальнаго процвѣтанія наканунѣ общаго паденія. На этомъ послѣднемъ процвѣтаніи древней культуры, благодѣянія котораго конечно большею частью приходились на долю городовъ и отдѣльныхъ привиллегированныхъ областей, основывается преимущественно та свѣтлая картина, которую начерталъ *Гиббонъ* о состояніи имперіи въ 1-й главѣ «hist. of the decline and fall of the Roman empire». Но ясно, что экономическое зло, которому государство не могло наконецъ противостоять, уже тогда было въ высокой степени развито. «Цвѣтущее время», основанное на накопленіи и сосредоточеніи богатствъ, очень вѣроятно можетъ достигнуть своей вершины, когда средства накопленія уже начинаютъ изсякать, также какъ самая сильная жара дня начинается, когда солнце уже понижается.

Нравственное паденіе при этомъ великомъ процессѣ централизаціи должно было обнаружиться гораздо раньше, такъ какъ покореніе и сліяніе многочисленныхъ и въ основаніи различныхъ народовъ и племенъ расшатываетъ, вмѣстѣ съ специфическими формами морали, и нравственные принципы. Очень

которая съ вершины познанія неизбѣжно спускается въ ночь суевѣрія, чтобы потомъ въ новыхъ и болѣе возвышенныхъ формахъ опять начать свой круговоротъ. Эта движущая сила народнаго развитія дѣйствуетъ подобно жизненной силѣ организмовъ. Она существуетъ, но только какъ результатъ всѣхъ частныхъ естественныхъ силъ; ея предположеніе часто облегчаетъ разсматри-

вѣрно указываетъ *Гертполь Лекки* (Sittengesch. Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen, übersetzt von Jolowicz, Leipzig und Heidelberg 1870. I, S. 233 u. f.), какъ римская добродѣтель, тѣсно слитая съ древнеримскимъ мѣстнымъ патріотизмомъ и родною религіей, должна была уничтожиться вслѣдствіе паденія старыхъ политическихъ формъ, скептицизма и введенія чужихъ культовъ. А то, что прогрессивная цивилизація не замѣняла старую добродѣтель новою и лучшею («болѣе благородные нравы и расширенное доброжелательство») отнесено къ тремъ причинамъ: *государству*, *рабству и играмъ гладіаторовъ*. Не заключается ли въ этомъ смѣшеніе причинъ и дѣйствія? Срав. у того же Лекки прекрасно представленный контрастъ между благородными намѣреніями императора *Марка Аврелія* и характеромъ подвластныхъ ему народныхъ массъ. *Отдѣльное лицо* можетъ при помощи философіи подняться до этическихъ принциповъ, которые независимы отъ религіи и политики; народныя массы (въ древности еще болѣе чѣмъ нынѣ) обладали нравственностью только въ мѣстно-традиціонной и ставшей неразрывною связи общаго и частнаго, пребывающаго и измѣняющагося, и потому великая централизація мірового царства должна была вліять въ этой области всюду, на побѣдителей и на побѣжденныхъ, прежде всего разрушительнымъ образомъ. Но гдѣ же «нормальное состояніе общества» (*Лекки*, a. a. O. S. 234), которое въ состояніи было бы добродѣтели отживающей общественной формы прямо замѣнять новыми? Для этого прежде всего требуется *время* и обыкновенно кромѣ того появленіе новаго популярнаго типа для сліянія нравственныхъ принциповъ съ чувственными элементами и фантастическими придатками. Такимъ образомъ тотъ же самый процессъ аккумуляціи и концентраціи, который довелъ до ея высоты античную культуру, является причиною ея упадка. Даже своеобразный мечтательный характеръ процесса броженія, изъ котораго потомъ произошло средневѣковое христіанство, повидимому находитъ себѣ здѣсь объясненіе, потому что рѣшительно указываетъ на напряженную крайностями роскоши и нужды, сладострастія и страданія нервную систему, въ обширнѣйшихъ слояхъ населенія, а это состояніе есть только слѣдствіе аккумуляціи, причемъ, конечно, *рабство* даетъ ея послѣдствіямъ особенно отвратительный оттѣнокъ. Факты объ аккумуляціи въ древнемъ Римѣ см. у *Roscher*, Grundl. der National-Oecon. § 204 и въ особенности Anm. 10; о безсмысленной роскоши у падающихъ націй тамъ же, § 233 и f. а также и статью о роскоши у Рошера «Ansichten der Volkswirthschaft aus Geschichtl. Standpunkte».—Вліяніе *рабства* въ особенности выставилъ *Contzen*, die sociale Frage, ihre Geschichte, Literatur u. Bedeut. in d. Gegenw., 2. Aufl. Leipzig. 1872.—Срав. объ этомъ и слѣд. примѣчаніе.

ваніе; но скрываетъ незнаніе и ведетъ къ ошибкамъ, если ее ставить дополнительно какъ основаніе объясненія рядомъ съ тѣми элементами, съ совокупностью которыхъ она составляетъ одно и то же.

Для нашей задачи нужно разъ на всегда принять, что *незнаніе не можетъ быть прямымъ послѣдствіемъ знанія*, фантастическій *произволъ*—послѣдствіемъ *метода*, что *просвѣщеніе* никогда само по себѣ и чрезъ себя не можетъ приводить *къ суевѣрію*.

Мы видѣли, какъ въ древности при прогрессѣ просвѣщенія, знанія, метода, духовная аристократія отдѣлилась отъ массъ. Недостатокъ общаго *народнаго просвѣщенія* долженъ былъ ускорить и сдѣлать смертоноснѣе это отдѣленіе. *Рабство*, въ извѣстномъ смыслѣ, базисъ всей древней культуры, измѣнило во времена императоровъ свой характеръ и становилось тѣмъ невозможнѣе, чѣмъ болѣе старались улучшить это опасное учрежденіе [2]).

Въ суевѣрныхъ массахъ увеличивающееся сношеніе народовъ стало перемѣшивать религіи. Восточная мистика облеклась въ эллинскія формы. Въ Римѣ, куда стекались покоренные народы, вскорѣ не было болѣе ничего, что не находило бы вѣрующихъ, также какъ не было ничего, надъ чѣмъ не смѣялось бы большинство. Фанатизму ослѣпленныхъ противостояло здѣсь

[2]) *Gibbon*, hist. of the decl., cap. 2, описываетъ, какъ рабы, съ тѣхъ поръ какъ завоеванія сравнительно стали меньше, поднялись въ цѣнѣ, и благодаря этому, пользовались лучшимъ обращеніемъ. Чѣмъ болѣе сокращался ввозъ военноплѣнныхъ, которые часто во время завоевательныхъ войнъ продавались дешево цѣлыми тысячами, тѣмъ болѣе были принуждены ихъ разводить внутри страны и устраивать между ними браки. Черезъ это вся масса, которая прежде въ каждомъ имѣніи часто съ тонкимъ разсчетомъ (см. письма Катона у *Contzen*, a. a. O. S. 174) смѣшивалась по возможности изъ всѣхъ націй, стала однороднѣе. Къ этому присоединилось ужасное скопленіе рабовъ въ большихъ имѣніяхъ и дворцахъ богачей; а далѣе и великая роль, которую *вольноотпущенники* играли въ соціальной жизни временъ императоровъ. *Lecky*, a. a. O. S. 172, справедливо различаетъ три періода въ положеніи рабовъ; самый древній, въ которомъ ихъ держали въ семействѣ и относительно обходились съ ними хорошо, второй, въ которомъ число рабовъ сильно увеличилось, обхожденіе ухудшилось, и наконецъ третій, который начинается съ обозначеннаго Гиббономъ поворотнаго пункта. Лекки въ особенности указываетъ и на вліяніе *стоической философіи* на болѣе мягкое обхожденіе съ рабами. Рабство воздѣйствовало въ третьемъ періодѣ на культурную жизнь древняго міра болѣе не ужасомъ великихъ войнъ рабовъ, но вліяніемъ, которое угнетенное сословіе все болѣе и болѣе производило на весь образъ мыслей населенія. Это вліяніе, діаметрально противоположное античнымъ идеаламъ, пріобрѣло особенное значеніе съ распространеніемъ *христіанства*. Срав. объ этомъ *Hartpole Lecky*, Sittengesch , II. S. 22 и д.

только легкомысленное издѣваніе или изношенное равнодушіе; образованіе рѣзкихъ, хорошо дисциплинированныхъ партій, должно было стать невозможнымъ при общемъ раздробленіи интересовъ въ высшихъ обществахъ.

Въ эту массу проникли, вслѣдствіе невѣроятнаго разростанія литературы, вслѣдствіе отрывочныхъ занятій непризванныхъ умовъ, вслѣдствіе ежедневныхъ сношеній, отрывочные элементы научныхъ пріобрѣтеній и произвели то состояніе *полуразвитія*, которое и въ наши дни, во всякомъ случаѣ съ меньшимъ основаніемъ, считаютъ характеристическою чертою времени. Но не слѣдуетъ забывать, что именно это полуразвитіе, прежде всего, было и состояніемъ *богатыхъ*, *могущественныхъ*, вліятельныхъ людей, до самаго императорскаго трона. Самое совершенное свѣтское образованіе, тонкія общественныя формы и многообъемлющій обзоръ отношеній слишкомъ часто соединены съ самою жалкою половинчатостью въ философскомъ смыслѣ, и опасныя послѣдствія, приписываемыя ученіямъ философовъ, конечно осуществляются обыкновенно въ такихъ кружкахъ, гдѣ гибкое, не имѣющее принципа полуразвитіе, служитъ только естественнымъ склонностямъ или разнузданнымъ страстямъ.

Если Эпикуръ въ величавомъ вдохновеніи и отбросилъ узы религіи, чтобы быть справедливымъ и благороднымъ для собственнаго удовольствія, то теперь возникли тѣ гнусные любимцы минуты, которыхъ описываютъ уже Горацій, и въ большемъ числѣ Ювеналъ и Петроній, люди, которые нагло предавались порокамъ самаго неестественнаго свойства: а кто защищалъ бѣдную философію, когда подобные негодяи присвоивали себѣ имя Эпикура или даже имя Стои?

Пренебреженіе вѣрованій народа стало здѣсь маской для прикрытія внутренней пустоты, полнѣйшаго недостатка всякаго вѣрованія и всякаго истиннаго знанія; насмѣшка надъ идеей о безсмертіи стала девизомъ порока, но порокъ опирался на обстоятельствахъ времени и развился вопреки философіи, а не съ ея помощью.

И въ этихъ же самыхъ слояхъ жрецы Изиды, тауматурги и пророки съ ихъ скоморошнической свитой, нашли богатую пищу; при случаѣ и *евреи* находили себѣ прозелита [3]).

[3]) *Mommsen*, röm. Gesch. III. Kap. 12 говоритъ: «Невѣріе и суевѣріе, различныя переломленія цвѣтовъ того же историческаго феномена, и въ тогдашнемъ римскомъ мірѣ, шли рука объ руку, и нѣтъ недостатка въ недѣлимыхъ, которые соединяли въ себѣ то и другое, съ Эпикуромъ отрицали боговъ и все же передъ каждой часовней молились и приносили жертвы». Тамъ же нѣкоторыя указанія о проникновеніи восточныхъ культовъ въ Римъ. «Когда сенатъ (въ 50 г. до Р. Х.) приказалъ разрушить храмъ Изиды, построенный внутри обводной стѣны, ни одинъ изъ работниковъ не осмѣли-

Вполнѣ необразованная низкая масса раздѣляла въ городахъ характеръ и безхарактерность знатныхъ въ ихъ полуобразованіи. Поэтому, въ тѣ времена, достигъ высшаго расцвѣта такъ называемый практическій матеріализмъ, *матеріализмъ жизни*.

Но и въ этомъ пунктѣ господствующія понятія требуютъ поясненія. Существуетъ и такой матеріализмъ жизни, который будучи порицаемъ одними, а другими восхваляемъ, все же можетъ быть поставленъ на ряду со всякимъ практическимъ направленіямъ другого характера.

Если стремленіе направлено не на скоропреходящее наслажденіе, но на дѣйствительное усовершенствованіе обстоятельствъ, если энергія матеріальнаго духа предпріимчивости руководится яснымъ расчетомъ, который во всемъ ищетъ основанія и потому достигаетъ цѣли: тогда происходитъ тотъ гигантскій прогрессъ, который въ наши дни сдѣлалъ Англію великою въ продолженіи двухъ вѣковъ, который въ Аѳинахъ во времена Перикла шелъ рука объ руку съ высшимъ процвѣтаніемъ духовной жизни, какого когда-либо достигало какое нибудь государство.

Совершенно инымъ былъ тотъ матеріализмъ Рима во времена императоровъ, который повторялся въ Византіи и Александріи и во всѣхъ главныхъ городахъ государства. И здѣсь вопросъ о деньгахъ господствовалъ надъ распавшимися массами, какъ это изображаетъ Ювеналъ и даже Горацій въ рѣзкихъ чертахъ; но не доставало тѣхъ великихъ принциповъ поднятія національной силы, общеполезной разработки естественныхъ средствъ, которыя облагораживаютъ матеріальное направленіе времени, потому что хотя они исходятъ изъ *вещества*, но развиваютъ въ немъ *силу*. Это былъ бы матеріализмъ процвѣтанія; Римъ же зналъ матеріализмъ гніенія; философія уживается съ первымъ, какъ со всѣмъ, что имѣетъ принципы; она исчезаетъ, или скорѣе, она уже исчезла, когда начинаются тѣ ужасы, отъ описанія которыхъ мы здѣсь удержимся.

Но мы должны указать на тотъ неопровержимый фактъ, что въ тѣ вѣка, въ которые гнусности людей, подобныхъ Нерону и Калигулѣ или даже Геліогабалу, марали землю, ни одна философія не была менѣе разработана, ни одна менѣе чужда всему духу времени, какъ именно та, которая между всѣми требовала самой холодной крови, самаго спокойнаго созерцанія, самаго трезваго, самаго чисто-прозаическаго изслѣдованія: философія Демокрита и Эпикура [4]).

валея первый наложить руку, и консулъ Луцій Паулусъ самъ долженъ былъ сдѣлать первый ударъ топоромъ; можно бы пари держать, что чѣмъ легкомысленнѣе была дѣвка, тѣмъ набожнѣе она почитала Изиду». Срав. далѣе *Лекки*, Sitteng. 1, S. 337.

[4]) Вотъ почему вмѣстѣ несправедливо и неточно, когда *Дренеръ* въ своей во многихъ отношеніяхъ полной достоинствъ «Исторіи духовнаго развитія Европы» (übers. v. Bartels, 2 Aufl., Leipzig, 1871) отождествляетъ эпикуреизмъ съ лицемѣрною нерелигіозностью свѣтскаго человѣка, которой будто бы человѣчество обязано большею половиною своей испорченности (S. 128 der Uebersetz.). Какъ ни независимъ является Дреперъ въ своемъ конечномъ сужденіи и въ своемъ общемъ взглядѣ, но въ представленіи Эпикура и можетъ быть еще болѣе въ томъ способѣ, какъ онъ дѣлаетъ изъ Аристотеля опытнаго философа, обнаруживается вліяніе непонятыхъ традицій.

Вѣкъ Перикла былъ временемъ процвѣтанія матеріалистической и сенсуалистической философіи древности, ея плоды созрѣли во времена александринской учености, въ послѣднія два столѣтія передъ Рождествомъ Христовымъ.

Но когда во времена императоровъ массы опьянѣли отъ двойнаго головокруженія пороковъ и мистерій: тогда не осталось уже ни одного трезваго ученика и философія кончилась сама собою. Какъ извѣстно, въ то время господствовали ***новоплатоновскія*** и ***новопиѳагорейскія*** системы, въ которыя вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими болѣе благородными элементами прошлыхъ временъ проникла мечтательность и оріентальная мистика. *Плотинъ* стыдился, что имѣлъ тѣло и никогда не хотѣлъ сказать, отъ какихъ родителей онъ происходитъ Здѣсь мы уже имѣемъ вершину антиматеріалистическаго направленія въ философіи, тотъ элементъ, который былъ могущественнѣе на настоящей своей почвѣ, на почвѣ *религіи*. Никогда религіи, въ самой пестрой смѣси, отъ самыхъ чистыхъ до самыхъ гнусныхъ формъ, не распложались обильнѣе, чѣмъ въ первыя три столѣтія послѣ Р. Х. Не мудрено, что и философы того времени нерѣдко выступали какъ жрецы и апостолы. *Стоики*, ученіе которыхъ съ самаго начала имѣло теологическое направленіе, прежде всего уклонились въ эту сторону и потому изъ всѣхъ древнихъ школъ удержали долѣе всего значеніе, пока они не были превзойдены и вытѣснены аскетическими мистиками ***новоплатонизма*** [5]).

[5]) *Zeller*, Phil. der Grichen III, 1, S. 289: «Стоицизмъ, однимъ словомъ, есть не только философская, но вмѣстѣ и религіозная система; онъ какъ таковой.... былъ понимаемъ уже первыми своими представителями и впослѣдствіи сообща съ платонизмомъ представилъ лучшимъ и образованнѣйшимъ, насколько простиралось вліяніе греческой культуры при упадкѣ древнихъ національныхъ религій, нѣкоторую ихъ замѣну, пищу для ихъ потребности вѣры, опору для ихъ нравственной жизни». *Leckey*, Sitteng. 1, S. 270 говоритъ о римскихъ стоикахъ первыхъ двухъ столѣтій: «При смертныхъ случаяхъ родственниковъ, когда настроеніе духа болѣе всего впечатлительно, ихъ обыкновенно призывали, чтобы утѣшать оставшихся въ живыхъ. Умирающіе въ послѣдніе часы жизни просили у нихъ утѣшенія и поддержки. Они сдѣлались руководителями совѣсти очень многихъ, которые обращались къ нимъ за разрѣшеніемъ запутанныхъ случаевъ практической морали или

*

Часто говорятъ, что *невѣріе* и *суевѣріе* производятъ и вызываютъ другъ друга, но и здѣсь не слѣдуетъ ослѣпляться блескомъ антитезы. Лишь взвѣшиваніе специфическихъ причинъ и строгое раздѣленіе временъ и обстоятельствъ показываютъ, въ чемъ дѣло.

Если строго научная система, опирающаяся на твердыхъ принципахъ, совершенно основательно исключаетъ вѣру изъ знанія, то навѣрное она еще гораздо рѣшительнѣе исключаетъ всякую смутную форму суевѣрія. Но во времена и въ кругахъ, гдѣ научное изученіе также расшатано и разъединено, какъ и національныя и первобытныя формы вѣры, конечно, вышеприведенное положеніе имѣетъ силу. Такъ и было во времена императоровъ.

И въ самомъ дѣлѣ не было ни единаго направленія, ни единой потребности жизни, на которыя бы не старалась отвѣчать какая нибудь религіозная форма; но рядомъ съ роскошными празднествами Бахуса, съ таинственными, увлекательными мистеріями Изиды, распространялась въ тиши все болѣе и болѣе наклонность къ строгому, отрѣшающемуся отъ міра, отшельничеству.

Какъ у отдѣльныхъ людей истощеніе силъ послѣ исчерпыванія всѣхъ удовольствій оставляетъ *нѣкоторую* прелесть новизны лишь въ строгой, воздержной жизни: такъ случилось и съ древнимъ міромъ въ большемъ размѣрѣ. Вотъ почему натурально, что это новое направленіе прежде всего, въ самомъ рѣзкомъ контрастѣ съ веселою чувственностью древняго міра, привело къ крайности удаленія отъ міра и самоотреченія [6]).

Христіанство, со своимъ удивительно увлекающимъ ученіемъ о томъ царствѣ, которое не отъ міра сего, повидимому давало для этого самую лучшую опору. Религія угнетенныхъ и рабовъ, трудящихся и обремененныхъ привлекала и жаднаго до наслажденія богача, котораго наслажденія и богатство уже не удовлетворяли болѣе. Здѣсь съ отреченіемъ связывался принципъ всеобщаго *братства*, который открывалъ сердцу завядшему въ эгоизмѣ новыя наслажденія. Тоска блуждающаго и обѣднѣвшаго сердца по крѣпкому общенію и положительной вѣрѣ утолялась, и тѣсный союзъ вѣрующихъ, величавое единство всюду, по всему далекому государству, развѣтвленныхъ общинъ болѣе содѣйствовало распространенію новыхъ религій, чѣмъ обиліе повѣствуемыхъ и охотно принимаемыхъ разсказовъ о чудесахъ. *Чудеса* вообще были гораздо менѣе орудіемъ распространенія, чѣмъ неизбѣжнымъ придаткомъ вѣры, въ то время, переходившее всякую мѣру въ своемъ стремленіи къ чудесному. Въ этомъ отношеніи не только жрецы Изиды и маги составляли конкуренцію христіанству, но сами философы выступали какъ кудесники и посланные Богомъ пророки. То, что въ наше время дѣлали Каліостро и Гасснеръ, есть только слабое подобіе подвиговъ *Апполонія Тіанскаго*, самаго прославленнаго изъ прорицателей, чудеса и пророчества котораго отчасти допускались самимъ Лукіаномъ и Оригеномъ. Но скоро и здѣсь оказалось, что въ концѣ концовъ только простой и послѣдовательный принципъ дѣлаетъ чудеса: то чудо, по крайней мѣрѣ, которое постепенно соединило разрозненныя націи и исповѣданія вокругъ христіанскихъ алтарей [7]).

Христіанство, проповѣдывая евангеліе бѣднымъ, покачнуло въ основаніяхъ древній міръ [8]). То, что во плоти явится намъ по исполненіи временъ,

---

подъ вліяніемъ отчаянья или угрызеній совѣсти». Объ угасаніи стоическаго вліянія и вытѣсненіи его новоплатонической мистикой срав. *Leckey*, a. a. O. S. 257. Zeller III, 2, S. 381 говоритъ: «Новоплатонизмъ есть религіозная система, и не только въ томъ смыслѣ, въ которомъ и платонизмъ и стоицизмъ могутъ такъ быть названы; онъ не довольствуется тѣмъ, чтобы связывать примыкающее къ идеѣ о Богѣ, но полученное научнымъ путемъ міровоззрѣніе съ нравственными задачами и сердечною жизнью человѣка; но его научное міровоззрѣніе само отражаетъ въ себѣ съ начала до конца религіозное состояніе духа человѣка, оно совершенно проникнуто интересомъ удовлетворять его религіозной потребности и вести его къ самому искреннему личному соединенію съ божествомъ».

[6]) Изображеніе этой крайности, получившей силу съ 3-го столѣтія, смотри у *Leckey* Sittengesch., II S. 85 и ff.

[7]) О *распространеніи христіанства* срав. знаменитую 15 главу у *Гиббона*, которая богата матеріаломъ для обсужденія этого процесса съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія. Однако, болѣе вѣрныхъ воззрѣній держится *Hartpole Leckey* въ своей исторіи нравовъ Европы и въ исторіи просвѣщенія Европы. Главнымъ сочиненіемъ съ теологической стороны слѣдуетъ назвать: *Baur*, das Christenthum u. die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Съ исторически философской точки зрѣнія: E. v. *Lasaulx*, der Untergang des Hellenismus u. die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christ. Kaiser. München, 1854. — Дальнѣйшую литературу *смот.* у Ибервега, въ исторіи философіи патристическаго времени, того отдѣла книги, который, къ сожалѣнію, не былъ оцѣненъ по достоинству. (Срав. мою Biographie Ueberwegs, Berlin, 1871, S. 21 и 22). — О *страсти къ чудесамъ* того времени срав. въ особенности *Leckey*, Sittengesch. 1. S. 322 и ff. — Тамъ же на стран. 325 о творящихъ чудеса философахъ. Стран. 326: «На волнѣ легковѣрія, которая несла съ собой этотъ длинный рядъ восточныхъ суевѣрій и восточныхъ сагъ, внеслось христіанство въ римскую имперію; и другъ и недругъ принимали его чудеса за обыкновенныхъ спутниковъ всякаго религіознаго ученія».

[8]) Какъ сильно чувствовалось вліяніе *христіанскаго попеченія о бѣдныхъ*, показываетъ тотъ замѣчательный фактъ, что *Юліанъ*, «отступникъ», при своей попыткѣ вытѣснить христіанство посредствомъ философски-эллинской государственной религіи, въ этомъ пунктѣ открыто призналъ преимущество

то вѣрующее сердце поняло духовно: царство любви, въ которомъ послѣдніе будутъ первыми. Неподвижному римскому понятію права, которое основываетъ порядокъ на силѣ и собственность дѣлаетъ непоколебимой основой человѣческихъ отношеній, противостало съ непостижимымъ перевѣсомъ требованіе отказаться отъ всякой собственности, любить врага, жертвовать сокровищами и преступника на висилицѣ считать наравнѣ съ самимъ собою.

Жуткій ужасъ объялъ древній міръ передъ этими ученіями [9]) и напрасно властители старались подавить жестокими преслѣдованіями революцію, которая ниспровергла все существующее и смѣялась не только надъ темницей и костромъ, но и надъ религіей и законами. Смѣло вѣруя въ спасеніе, которое еврейскій политическій преступникъ, пострадавшій смертію рабовъ, принесъ съ неба какъ милосердный подарокъ вѣчнаго Отца, эта секта завладѣвала одною страной за другой, и умѣла, неизмѣняя своимъ основнымъ мыслямъ, обратить постепенно на пользу

христіанства передъ древней религіей. Поэтому онъ приказалъ, чтобы въ этомъ соревновать съ христіанами, основать въ каждомъ городѣ Ксенодохіи, въ которыхъ иностранцы, безъ различія вѣрованія, могли найти убѣжище. Для ихъ содержанія и для раздачи бѣднымъ онъ назначилъ значительныя средства. «Ибо постыдно», писалъ онъ Арзакію, первосвященнику Галатіи, «что изъ евреевъ никто не нищенствуетъ, а богопротивные галлилейцы прокармливаютъ не только своихъ, но и нашихъ, которыхъ мы оставляемъ безъ помощи». *Lasaulx*, Untergang des Hellenismus S. 68.

[9]) Срав. Tacitus Annalen 15, Cap. 44, гдѣ говорится о Неронѣ, что онъ обвинилъ христіанъ въ пожарѣ Рима. Онъ «наложилъ самыя изысканныя наказанія на тѣхъ, которые, будучи ненавидимы за свою гнусность народомъ, назывались христіанами. Виновникъ этого имени, Христосъ, былъ казненъ во время царствованія Тиверія прокураторомъ Понтіемъ Пилатомъ. Несчастное суевѣріе, подавленное на мгновеніе, вновь появилось нетолько въ Іудеѣ, родинѣ этого уродства, но и въ Римѣ, гдѣ отовсюду стекается все гнусное и постыдное и находитъ приверженцевъ. Поэтому были прежде всего схвачены тѣ, которые исповѣдали себя таковыми, потомъ по ихъ показаніямъ множество людей, которые не столько были уличены въ поджогѣ, какъ въ ненависти къ человѣчеству». Тѣсная связь между собою, соединенная съ ненавистью ко всѣмъ другимъ была поставляема и *іудеямъ* въ большой упрекъ. *Lasaulx*, Untergang des Hellenismus, S. 7 и ff. указываетъ на внутренную необходимость такого римскаго пониманія, приводя подобныя сужденія Светонія и младшаго Плинія. Тамъ же очень вѣрныя указанія на чуждую римлянамъ и грекамъ *нетерпимость* монотеистическихъ религій, изъ которыхъ, въ особенности христіанство, выступило съ самаго начала *оффенсивно*. *Гиббонъ* причисляетъ къ самымъ важнымъ причинамъ быстраго распространенія христіанства нетерпимую ревность къ вѣрѣ и ожиданіе другаго міра. Объ угрозѣ всему человѣчеству вѣчными муками ада и о дѣйствіи этой угрозы на римлянъ срав. *Leckey*, Sittengeschichte 1, S. 366 u. ff.

новаго зданія даже суевѣрныя представленія, чувственныя наклонности, страсти и юридическія понятія язычества, такъ какъ ихъ нельзя было уничтожить. Мѣсто богатаго миѳами Олимпа заняли святые и мученики. *Гностицизмъ* далъ начала нѣкоторой христіанской философіи. Христіанскія реторическія школы открылись для всѣхъ, кто старался соединить древнее образованіе съ новымъ вѣрованіемъ. Изъ простой и строгой дисциплины древней церкви развились начала *іерархіи*. Епископы захватывали себѣ богатства и вели тщеславную свѣтскую жизнь, чернь большихъ городовъ упивалась ненавистью и фанатизмомъ. Попеченіе о бѣдныхъ прекратилось и лихоимствующій богачъ охранялъ свою добычу при помощи полиціи и правосудія. Празднества походили вскорѣ роскошью и блескомъ на празднества павшаго язычества и ханжеская набожность, казалось, хотѣла въ наплывѣ безпорядочныхъ ощущеній подавить жизненный зародышъ новой религіи. Но она его не подавила. Борясь противъ чуждыхъ элементовъ, онъ пробивался снова и снова. Даже философія древности, которая изливалась въ христіанскій міръ изъ мутныхъ новоплатоническихъ источниковъ, должна была принаровиться къ характеру этого міра. И въ то время, когда хитрость, измѣна и ужасы помогали основывать *христіанское государство*—противорѣчіе само въ себѣ—мысль равноправнаго призванія всѣхъ людей къ высшему существованію, все таки, осталась основой новѣйшей исторіи народовъ. „Такимъ образомъ", говоритъ Шлоссеръ, „даже заблужденіе и обманъ людей стали однимъ изъ орудій, посредствомъ которыхъ Божество изъ гніющихъ остатковъ древняго міра развило новую жизнь [10])."

Теперь предстоитъ намъ задача изслѣдовать, какое вліяніе видоизмѣнившійся христіанскій принципъ долженъ былъ имѣть на исторію матеріализма, и мы къ этому присоединимъ взглядъ на *іудейство* и особенно важное здѣсь *магометанство*.

Общее въ этихъ трехъ религіяхъ есть *монотеизмъ*.

Если язычникъ видитъ все наполненнымъ богами и привыкъ на каждое частное явленіе природы смотрѣть, какъ на отдѣльную сферу демонической дѣятельности, то затрудненія, которыя черезъ это ставятся матеріалистическому объясненію, тысячекратны, какъ и самыя области боговъ. Если поэтому, изслѣдователь возъимѣетъ великую мысль выводить все изъ необходимости, признать законы и безсмертное вещество, дѣйствія котораго совершаются по законамъ, то въ сущности нѣтъ уже никакого примиренія съ религіей. Поэтому искуственное посредничество Эпикура нужно считать несостоятель-

[10]) *Schlosser's* Weltgeschichte f. d. deutsche Volk, bearb. v. Kriegk IV, S. 426 (Geschichte der Romer, XIV, 7).

нымъ, и болѣе послѣдовательны были тѣ философы, которые отрицали существованіе боговъ. Монотеистъ имѣетъ здѣсь другое положеніе въ отношеніи къ наукѣ. Мы согласны, что и монотеизмъ допускаетъ низкое и чувственное пониманіе, при которомъ всякое частное явленіе природы приписывалось особенной и мѣстной человѣкоподобной дѣятельности Бога. Это тѣмъ болѣе возможно, что каждый человѣкъ обыкновенно думаетъ только о себѣ и о своей обстановкѣ. Идея вездѣприсутствія остается для этого мышленія почти пустою формулою и въ сущности человѣкъ имѣетъ опять безчисленное множество боговъ, съ молчаливымъ предположеніемъ въ умѣ, что всѣхъ ихъ желаетъ представить однимъ и тѣмъ же существомъ.

Съ этой точки зрѣнія, составляющей собственно точку зрѣнія „вѣры угольщика", наука остается такъ же невозможна, какъ она была невозможна при языческомъ вѣрованіи.

Но если далѣе свободно и прямо приписывается единому Богу цѣльное и полное дѣйствіе, то *связь вещей по причинѣ и дѣйствію* не только мыслима, но даже есть необходимое послѣдствіе предположенія. Потому что, если я вижу гдѣ нибудь тысячи тысячъ колесъ въ движеніи и предполагалъ бы только единое, которое ихъ движетъ, то я долженъ былъ бы заключить, что передо мной механизмъ, въ которомъ, каждая малѣйшая частичка въ своемъ движеніи неизмѣнно опредѣлена *планомъ цѣлаго*. Предположивъ же это, я долженъ уже признать, что можно изучить устройство этой машины, понять ея ходъ по крайней мѣрѣ въ частностяхъ, такъ что для науки открывается нѣкоторый просторъ.

По этому самому здѣсь могли происходить вѣковыя изслѣдованія и обогащать науку положительнымъ матеріаломъ, прежде чѣмъ пришли къ мысли, что эта машина можетъ быть есть perpetuum mobile. Но разъ принятый, этотъ выводъ долженъ былъ выступить съ тяжестью фактовъ, передъ которыми орудія древнихъ софистовъ представляются намъ чрезвычайно слабыми и скудными.

Итакъ, мы можемъ сравнить вліяніе монотеизма съ огромнымъ озеромъ, собирающимъ въ себя потоки науки, пока они вдругъ не прорвутъ плотины [11]).

Но тогда обнаруживается новое преимущество монотеизма. Основное понятіе его имѣетъ догматическую растяжимость и умозрительную многозначность, которыя дѣлаютъ его способнымъ, при самыхъ измѣнчивыхъ культурныхъ состояніяхъ и при величайшихъ успѣхахъ научнаго образованія, оставаться носителемъ религіозной жизни. Вслѣдствіе предположенія, что міръ управляется

[11]) Для новѣйшаго времени здѣсь въ особенности можно напомнить о поворотѣ, который наступилъ съ популяризированіемъ *Ньютоновской системы міра Вольтеромъ*.

нѣкоторыми замыкающимися въ себя вѣчными законами, вмѣсто истребительной борьбы между религіей и наукой, является попытка принять, что отношеніе между Богомъ и міромъ подобно отношенію души и тѣла. Вотъ почему всѣ монотеистическія религіи приводили, во времена самаго высшаго умственнаго развитія, своихъ носителей къ пантеизму. И при этомъ происходитъ борьба съ преданіемъ, но еще далеко не истребительная.

Моисеева вѣра первая изъ всѣхъ религій поняла идею творенія, какъ *твореніе изъ ничего*.

Вспомнимъ, какъ по преданію, юный Эпикуръ, еще на школьной скамьѣ, обратился къ философіи, какъ онъ долженъ былъ изучать, что всѣ вещи происходятъ изъ хаоса, и какъ ни одинъ изъ его учителей не могъ ему объяснить, откуда происходитъ самый хаосъ.

Есть народы, которые полагаютъ, что земля держится на черепахѣ; но на чемъ держится черепаха, объ этомъ нельзя спрашивать. Вотъ какъ легко человѣкъ довольствовался цѣлые вѣка отвѣтомъ, который, будучи разсматриваемъ серьезно, никого не можетъ удовлетворить.

Въ виду такихъ вымысловъ, твореніе міра изъ ничего есть нѣчто ясное и прямое. Оно содержитъ такое откровенное и прямое противорѣчіе всякому мышленію, что всѣ болѣе слабыя и скрытыя противорѣчія, рядомъ съ нимъ, теряютъ свое значеніе [12]).

Но, что еще болѣе: и эта идея способна къ видоизмѣненію, и она имѣетъ часть растяжимости, характеризующей монотеизмъ; можно было сдѣлать попытку первичность доміроваго Бога превратить лишь въ понятіе, и дни творенія стали эонами развитія.

Но рядомъ съ этими чертами, представляемыми уже іудейством, важно, что въ христіанствѣ впервые Богъ освобождается отъ всякаго чувственнаго образа и, въ строгомъ смыслѣ, понимается какъ **невидимый духъ**. Этимъ антропоморфизмъ въ принципѣ отстраняется, но возвращается вновь сперва въ смутномъ народномъ пониманіи и стократъ въ историческомъ развитіи догмы.

Можно бы полагать, что, при этихъ преимуществахъ христіанства, новая наука должна была бы при побѣдѣ его тотчасъ роскошно расцвѣсти; но легко видѣть, почему этого не случилось. Съ одной стороны, нужно принять во вниманіе, что христіанство было религіей народа, которая до того времени, когда

[12]) Интересно, что въ *магометанской* ортодоксіи атомы употребляются какъ вспомогательное средство, чтобы трансцендентное творчество внѣмірнаго Бога приблизить къ разуму. Срав. *Renan*, Averroès et l'Averroisme, Paris, 1852, p. 80.

она стала религiей государства, развивалась и распространялась съ низу. Дальше всего отъ нея были именно философы, и тѣмъ дальше, чѣмъ меньше были склонны къ мечтательности и фантастическому направленiю въ философiи [13]). Потомъ христiанство вскорѣ перешло къ новымъ, до тѣхъ поръ недоступнымъ культурѣ нацiямъ, и не удивительно, что здѣсь, въ школѣ начинающей съ начала, вновь нужно было пройти всѣ тѣ подготовительныя ступени, которыя прошла древняя Грецiя и Италiя со времени самой ранней колонизацiи.

Но прежде всего нужно принять во вниманiе, что сила христiанскаго ученiя первоначально вовсе не заключалась въ этихъ великихъ теологическихъ принципахъ, а напротивъ въ области нравственнаго очищенiя, посредствомъ отреченiя отъ мiрскихъ удовольствiй, въ теорiи искупленiя и въ надеждѣ будущаго явленiя Христа.

Притомъ, по психологической необходимости, какъ скоро въ силу громаднаго успѣха общая сущность религiи вступила въ свои старыя права, то языческiе элементы массою проникли въ христiанство, такъ что оно прiобрѣло вскорѣ свою собственную богатую миѳологiю. Такимъ образомъ не только матерiализмъ, но и всякая послѣдовательная монистическая философiя стала невозможной на цѣлыя столѣтiя.

Но въ особенности на *матерiализмъ* падало *тяжелое* осужденiе. Дуалистическое направленiе религiи Зенд-Авесты, по которому мiръ и матерiя представляютъ зло, Богъ и свѣтъ добро, родственно христiанству въ основной идеѣ и еще болѣе въ историческомъ развитiи. Поэтому, съ тѣхъ поръ ничего не могло казаться ужаснѣе, какъ именно то направленiе древней философiи, которое принимало не только вѣчную матерiю, но даже объявило эту матерiю за единственно истинно существующую субстанцiю. Если сюда отнести еще принципъ нравственности Эпикура, то конечно, какъ бы его чисто ни понимать, истинный противообразъ христiанскаго воззрѣнiя будетъ законченъ, и понятны превратныя сужденiя объ этой системѣ, которыя господствовали въ среднихъ вѣкахъ [14]).

[13]) Правда, и мечтательные новоплатоники, каковы, напр., *Плотинъ* и *Порфирiй*, были рѣшительными противниками христiанства (Порфирiй написалъ 15 книгъ противъ христiанъ); но въ сущности они стояли ближе всего къ христiанскому ученiю, также какъ они безъ сомнѣнiя имѣли влiянiе на дальнѣйшее развитiе христiанской философiи. Внутренно отдаленнѣе были уже *Галенъ* и *Цельзъ* (хотя и Цельзъ не эпикуреецъ, какъ прежде полагали, но платоникъ. (См *Ueberweg's* Grundriss § 65); отдаленнѣе же всѣхъ были скептики изъ школы *Энезидема* и «Эмпирическiе врачи». (*Zeller*, III, 2, 2. Aufl., S. 1 u. ff.), въ особенности Секстъ Эмпирикъ.

[14]) Очень старо поэтому также обобщенiе понятiй «эпикуреецъ» и «эпикуреизмъ» въ смыслѣ прямой противоположности противъ трансцендентнаго ученiя о Богѣ и аскетической догматики. Тогда какъ эпикурейская школа (см. выше, стр. 97) между всѣми философскими школами древности сохранила самый опредѣленный отпечатокъ и самую тѣсную связь свахъ ученiй, уже Талмудъ называетъ саддукеевъ и вообще вольнодумцевъ эпикурейцами. Въ 12-мъ столѣтiи во Флоренцiи появилась партiя «эпикурейцевъ», которую едва ли можно принимать въ смыслѣ строгаго школьнаго понятiя, также какъ эпикурейцевъ, которыхъ *Дантъ* заставляетъ покоиться въ огненныхъ гробахъ (срав. *Renan*, Averroès, p. 123 и 227). Подобному же обобщенiю подверглось, впрочемъ, и названiе «стоиковъ».

Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ третья изъ великихъ монотеистическихъ религiй, *магометанство*, болѣе благопрiятна матерiализму: дѣйствительно, въ этой младшей религiи въ связи съ блестящимъ расцвѣтомъ арабской культуры прежде всего развился свободный философскiй духъ, который сильно воздѣйствовалъ сперва на евреевъ среднихъ вѣковъ, а потомъ на западныхъ христiанъ.

Уже прежде, чѣмъ стала извѣстна греческая философiя у арабовъ, исламъ породилъ многочисленныя секты и теологическiя школы, изъ которыхъ нѣкоторыя понятiе о Богѣ понимали такъ отвлеченно, что никакое философское умозрѣнiе не могло бы идти далѣе въ этомъ направленiи, между тѣмъ какъ другiе ничему не вѣрили, чего нельзя осязать или доказать; другiе же умѣли въ фантастическихъ системахъ соединять фанатизмъ съ невѣрiемъ. Въ высшей школѣ въ Басрѣ развилось даже подъ покровительствомъ абассидовъ ученiе, которое старалось рацiоналистически примирить разумъ и вѣру [15]).

Рядомъ съ этимъ потокомъ чисто исламистической теологiи и философiи, который не безъ основанiя сравнивали съ схоластикой христiанскихъ среднихъ вѣковъ, перипатетическая школа, которую обыкновенно имѣютъ въ виду, когда рѣчь идетъ объ арабской философiи среднихъ вѣковъ, образуетъ только сравнительно незначительную вѣтвь съ малымъ внутреннимъ разнообразiемъ, и *Аверроесъ*, имя котораго на западѣ чаще всего называлось рядомъ съ Аристотелемъ, вовсе не блеститъ какъ звѣзда первой величины на горизонтѣ магометанской философiи. Напротивъ, его значенiе основывается существенно на томъ, что онъ, какъ послѣднiй выдающiйся представитель арабско-аристотелевской философiи, собралъ ея результаты и передалъ ихъ западу посредствомъ обширной литературной дѣятельности, въ особенности своими комментарiями

[15]) Renan, Averroès, p. 76, ff. указываетъ, какъ наиболѣе отвлеченному понятiю о Богѣ существенно способствовало оспариванiе христiанскихъ ученiй о троичности и о воплощенiи Бога. Посредствующую школу «мотазелитовъ» Ренанъ сравниваетъ съ школою *Шлейермахера*.

къ Аристотелю. Эта философія, такъ же какъ христіанская схоластика, исходила изъ окрашеннаго новоплатонизмомъ толкованія Аристотеля; но въ то время, когда схоластики перваго періода имѣли лишь скудный матеріалъ перипатетическаго преданія, который былъ весь проникнутъ христіанской теологіей, источники арабовъ были гораздо богаче, благодаря посредству сирійскихъ школъ, и мысль развивалась у нихъ гораздо свободнѣе отъ вліянія теологіи, которая преслѣдовала свои особенные спекулятивные пути. Такимъ образомъ случилось, что *натуралистическая* сторона аристотелевской системы (срав. выше стран. 68) у арабовъ могла развиться такимъ способомъ, который остался совершенно чуждымъ для схоластики перваго періода, и который позднѣе былъ причиной, что „аверроизмъ" въ христіанской церкви считали источникомъ самыхъ ужасныхъ ересей. Дѣло идетъ главнымъ образомъ о трехъ пунктахъ: о *вѣчности міра и матеріи* въ ея противоположности къ христіанскому ученію о твореніи; *о положеніи Бога въ отношеніи къ міру*, по которому онъ или дѣйствуетъ только на самое крайнее небо неподвижныхъ звѣздъ и всѣ земныя вещи управляются имъ только косвенно, посредствомъ силы созвѣздій, или же Богъ и міръ пантеистически сливаются въ одно [16]); наконецъ, объ ученіи о *единосущности разума*, который одинъ есть безсмертное въ человѣкѣ: ученіе, по которому уничтожается *индивидуальное безсмертіе*, такъ какъ разумъ именно есть единый „божественный свѣтъ", который, создавая познаніе, свѣтитъ въ душу людей [17]).

Понятно, что подобныя ученія должны были дѣйствовать разлагающимъ образомъ на міръ, находящійся подъ господствомъ христіанской догмы, и что этимъ, такъ же какъ и своими натуралистическими элементами, аверроизмъ работалъ въ пользу матеріализма новаго времени. При всемъ томъ оба направленія существенно различны и аверроизмъ есть главная опора той схоластики, которая, благодаря безусловному почитанію Аристотеля и вслѣдствіе укрѣпленія тѣхъ основныхъ понятій, которыя мы ближе разсмотримъ въ слѣдующей главѣ, такъ долго дѣлала невозможнымъ матеріалистическое пониманіе вещей.

[16]) За приверженца перваго изъ этихъ взглядовъ выдавалъ себя *Авиценна*, тогда какъ второй, по мнѣнію приводимому Аверроесомъ, вѣроятно, былъ его настоящимъ взглядомъ. По мнѣнію самого Аверроеса, всякое измѣненіе и движеніе въ мірѣ и въ особенности возникновеніе и исчезаніе организмовъ «въ возможности» заключаются уже въ матеріи, и Богу остается только привести возможность въ дѣйствительность. Но лишь только мы станемъ на точку зрѣнія вѣчности, *исчезаетъ различіе* между возможностью и дѣйствительностью, такъ какъ въ вѣчной послѣдовательности все возможное переходитъ и въ дѣйствительность. Но при этомъ въ сущности исчезаетъ для самой высшей точки зрѣнія и противоположность между Богомъ и міромъ. Срав. Renan, Averroès, p. 73 и p. 82 и ff.

[17]) Этотъ взглядъ, который находитъ опору въ аристотелевскомъ ученіи о νοῦς ποιητικός (de anima III, 5), называли «монопсихизмомъ», т. е. ученіемъ, что безсмертная душа (въ отличіе отъ бренной животной души)—во всѣхъ причастныхъ къ ней существахъ одна и таже.

Рядомъ съ философіей мы обязаны арабской культурѣ среднихъ вѣковъ еще другимъ элементомъ, который находится, можетъ быть, въ еще болѣе тѣсной связи съ исторіей матеріализма. Это пріобрѣтенія въ области *положительнаго* изслѣдованія, математики и естественныхъ наукъ, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Блестящіе подвиги арабовъ въ области астрономіи и математики достаточно извѣстны [18]). Преимущественно эти-то изслѣдованія, примыкая къ преданіямъ грековъ, вновь дали ходъ идеѣ закономѣрности и правильности міроваго движенія. Это случилось въ такое время, когда выродившаяся вѣра въ христіанскомъ мірѣ еще хуже извратила нравственный и логическій порядокъ вещей, чѣмъ это было въ какомъ либо періодѣ греко-римскаго язычества; въ такое время, когда все считалось возможнымъ, ничто не считалось необходимымъ, и произволу существъ, которымъ постоянно приписывались новыя качества, предоставлялось неограниченное поприще.

Соединеніе астрономіи съ фантазіями звѣздочетства поэтому вовсе не было такъ вредно, какъ можно было бы думать. Астрологія также, какъ и родственная ей по существу алхимія, имѣли совершенно правильную форму наукъ [19]) и по тѣмъ болѣе чистымъ пріемамъ, съ которыми арабы и христіан-

[18]) Срав. Космосъ *Гумбольта* II, S. 258 ff. — *Draper*, Gesch. d. geist. Entwickelung Europas (übers. v. *Bartels*, 2 Aufl. Leipzig, 1871). S. 361 и ff. Авторъ, который болѣе всего свѣдущъ въ естественно-научной области (срав. выше прим. 4) сожалѣетъ (стран. 363) «о томъ систематическомъ способѣ, которымъ литература Европы съумѣла заставить насъ забыть научныя одолженія сдѣланныя намъ магометанами».

[19]) Срав. Liebig, chemische Briefe, 3 u. 4 Brief. Изреченіе: «Алхимія никогда не была ничѣмъ другимъ, какъ химіею» заходитъ слишкомъ далеко. Что касается до смѣшенія съ искусствомъ дѣлать золото въ 16 и 17 столѣтіяхъ, то не слѣдуетъ упускать изъ виду, что это искусство есть только одичавшая алхимія, также какъ дѣланіе гороскоповъ того же вѣка есть одичавшая астрологія. Какъ на большое различіе между духомъ современной химіи и средневѣковой алхиміи яснѣе всего можно указать на различіе между *экспериментомъ* и *теоріей*. Для алхимиковъ теорія, въ ея принципахъ, была непоколебима; она стояла выше эксперимента и если экспериментъ давалъ неожиданный результатъ, то его искусственно подгоняли къ теоріи, имѣвшей апріористическое основаніе. Поэтому она была существенно направлена на достиженіе предположеннаго впередъ результата, а не на сво-

скіе ученые среднихъ вѣковъ занимались этими искуствами, были очень далеки отъ того безграничнаго безумія, которое водворилось въ 16, а въ особенности въ 17 столѣтіи, послѣ того, какъ болѣе строгая наука извергла изъ себя эти суевѣрные элементы. Помимо того, что стремленіе къ изслѣдованію непостижимыхъ и важныхъ тайнъ, въ силу указаннаго выше ранняго соединенія, пришло на помощь научнымъ отношеніямъ въ астрономіи и химіи, въ этихъ глубокихъ и таинственныхъ изслѣдованіяхъ вѣра въ правильный и слѣдующій вѣчнымъ законамъ ходъ всѣхъ явленій уже сама по себѣ была необходимымъ предположеніемъ. А эта вѣра была самымъ сильнымъ двигателемъ во всемъ дальнѣйшемъ развитіи культуры, отъ среднихъ вѣковъ до новаго времени.

Мы должны здѣсь преимущественно упомянуть о медицинѣ, которая нынѣ, до нѣкоторой степени, стала теологіей матеріалистовъ. За эту науку арабы принялись съ особеннымъ рвеніемъ [20]). И здѣсь, примыкая преимущественно къ преданіямъ грековъ, они обратились самостоятельно къ точному наблюденію, и работали въ особенности надъ ученіемъ о жизни, которое находится въ такой тѣсной связи съ вопросами матеріализма. Въ человѣкѣ, въ мірѣ животномъ и растительномъ, повсюду въ органической природѣ, тонкое чутье арабовъ слѣдило не только за частностями готовыхъ формъ, но и за развитіемъ, возникновеніемъ и исчезновеніемъ, а слѣдовательно именно за тѣми областями, въ которыхъ коренится мистическое пониманіе жизни.

бодное изслѣдованіе. Конечно, это направленіе эксперимента и въ нынѣшней химіи еще достаточно сильно, и авторитетъ общихъ теорій былъ еще весьма значителенъ, если и не въ послѣднее время, то и не въ очень давнемъ періодѣ; но все же принципъ современной химіи эмпирическій; принципъ же алхиміи былъ не смотря на ея эмпирическіе результаты аристотелевски схоластическій. Научная форма алхиміи, также какъ и астрологіи, основана на послѣдовательномъ проведеніи извѣстныхъ простыхъ, но способныхъ къ величайшимъ разнообразіямъ комбинацій, основныхъ положеній о природѣ всѣхъ тѣлъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. О томъ, что *астрологія* въ ея болѣе чистой формѣ содѣйствовала научному духу срав. еще *Hartpole Lecky* Geschichte der Aufklärung in Europa, übersetzt von Jolowicz, S. 215 u. f., гдѣ въ примѣчаніи 1) къ стран. 216 нѣсколько примѣровъ смѣлыхъ идей астрологическихъ вольнодумцевъ.—Срав. также *Humboldt's* Kosmos II, S. 256 u. ff.

[20]) *Draper*, Gesch. d. geist. Entwickelung Europas, übers. v. Bartels, 2 Aufl. S. 306 u. ff. — Менѣе благопріятно судятъ о медицинѣ арабовъ *Häser*. Gesch. d. Med. (2 Aufl. Jena, 1853) § 173 u. ff. и *Daremberg*, Hist. des sciences médicales. Paris 1876; ихъ великая дѣятельность на этомъ поприщѣ исходитъ, впрочемъ, также изъ этихъ представленій.

Извѣстно то раннее возникновеніе медицинскихъ школъ на почвѣ южной Италіи, гдѣ сарацины и болѣе образованныя христіанскія поколѣнія такъ близко сходились. Уже въ 11-мъ столѣтіи училъ въ монастырѣ Монте-Кассино монахъ Константинъ, тотъ мужъ, котораго современники называли вторымъ Гиппократомъ, и который объѣздивъ весь востокъ, посвящалъ свой досугъ переводу медицинскихъ сочиненій съ арабскаго. Въ Монте-Кассино и позднѣе въ Салерно и Неаполѣ возникли потомъ тѣ знаменитыя школы медицины, въ которыя со всего запада стекались любознательные [21]).

Обратимъ вниманіе на то, что это была та же почва, на которой въ Европѣ прежде всего возникло вольнодумство, которое хотя и не слѣдуетъ смѣшивать съ развитымъ матеріализмомъ, во всякомъ случаѣ родственно съ нимъ. Тѣ области южной Италіи и въ особенности Сициліи, въ которыхъ нынѣ слѣпое суевѣріе и безумный фанатизмъ достигли полнаго расцвѣта, были тогда родиною просвѣщенныхъ умовъ и колыбелью мысли о *терпимости*.

Дѣйствительно ли *Фридрихъ II*, этотъ высокообразованный другъ сарацинъ, свѣдущій покровитель положительныхъ наукъ, употребилъ знаменитое выраженіе о *трехъ обманщикахъ*, Моисеѣ, Магометѣ и Христѣ [22]), или нѣтъ: во всякомъ случаѣ это время и эта страна порождали подобныя воззрѣнія. Не даромъ Дантъ считалъ тысячами тѣхъ смѣлыхъ скептиковъ, которые, покоясь въ огненныхъ гробахъ, все-таки презираютъ адъ. При томъ близкомъ соприкосновеніи различныхъ монотеистическихъ религій — потому что и евреевъ было тамъ много, и они врядъ ли уступали арабамъ въ образова-

[21]) Срав. *Wachler*, Handbuch der Gesch. d. Liter. II § 87. — *Meiners*, hist. Vergleich der Sitten u. s. w., des Mittelalters mit d. unsr., Jahrh. II, S. 413 u. ff. — *Daremberg*, hist. des sciences méd. I, p 259 u. ff. показываетъ, что медицинское значеніе Салерно древнѣе, чѣмъ вліяніе арабовъ, и что здѣсь, вѣроятно, сохранились традиціи изъ древности. Впрочемъ, эта школа значительно возвышена императоромъ Фридрихомъ II.

[22]) Утвержденіе, что Аверроесъ или императоръ Фридрихъ II, или какой либо другой дерзкій вольнодумецъ назвалъ Магомета, Христа и Моисея «тремя обманщиками», является въ средніе вѣка вообще лживымъ доносомъ и средствомъ сдѣлать ненавистными и подозрительными людей съ свободнымъ направленіемъ. Позднѣе сдѣлали *книгу* о трехъ обманщикахъ предметомъ этой басни и цѣлый рядъ свободномыслящихъ людей (смот. списокъ ихъ у *Genthe*, de impostura religionum, Leipz., 1833, S. 10 u. f, также какъ у *Renan* Averroès, p. 235) были обвиняемы въ составленіи книги, которая вовсе не существовала, пока, наконецъ, настойчивость, съ которою изслѣдовался вопросъ о ея существованіи, не побудила литературный промыселъ поддѣлывать подобныя сочиненія, которыя, конечно, выходили очень слабыми. Бо́льшія подробности смот. у *Genthe*, a. a. O.

нія — неизбѣжно должно было, лишь только наступило духовное сношеніе, притупиться уваженіе къ специфическому; а въ специфическомъ заключается сила религіи, какъ въ индивидуальномъ сила поэтическаго созданія.

Чего можно было ждать отъ Фридриха II, показываетъ обвиненіе, что онъ даже связался съ *ассасинами*, съ этимъ убійственнымъ іезуитскимъ орденомъ магометанства, который, говорятъ, имѣлъ тайное ученіе, на высшихъ степеняхъ открыто и прямо исповѣдовавшее полный атеизмъ со всѣми послѣдствіями сластолюбиваго и властолюбиваго эгоизма. Если бы было достовѣрно то, что передается объ ученіи ассасиновъ, то мы должны были бы оказать бо́льшую честь этой сектѣ, а не просто упомянуть объ ней. Тогда бы ассасины высшихъ степеней представили намъ образецъ матеріалистовъ, какъ себѣ ихъ представляютъ несвѣдущіе и фанатическіе полемики нашего времени, чтобы удобнѣе ихъ оспаривать. Ассассинство было бы единственнымъ примѣромъ въ исторіи соединенія матеріалистической философіи съ жестокостью, властолюбіемъ и систематическимъ преступленіемъ.

Но не слѣдуетъ забывать, что всѣ свѣдѣнія объ этой сектѣ исходятъ отъ ея самыхъ ожесточенныхъ враговъ. Въ высшей степени невѣроятно, чтобы именно изъ самаго невиннаго изъ всѣхъ міровоззрѣній произошла та ужасная энергія, требующая самаго крайняго напряженія всѣхъ душевныхъ силъ, которую мы обыкновенно видимъ только въ союзѣ съ религіозными принципами. Эти принципы въ своей поражающей возвышенности и въ своихъ увлекательныхъ чарахъ суть единственный элементъ міровой исторіи, которому мы съ высшей точки зрѣнія еще можемъ простить даже самые крайніе ужасы фанатизма: и это имѣетъ глубокое основаніе въ человѣческой природѣ. Наше предположеніе, что и на высшихъ степеняхъ ассасиновъ еще дѣйствовали религіозные принципы, мы не осмѣлились бы основывать, въ противность преданію, на однихъ внутреннихъ выводахъ, если бы источники нашихъ извѣстій объ ассасинахъ не давали повода къ такому предположенію [23]). Что высокая степень вольнодумства можетъ соединяться съ фанатическимъ признаваніемъ какой нибудь религіозной системы, показываютъ намъ и *іезуиты*, съ которыми вообще ассасины имѣютъ большое сходство.

Если мы возвратимся къ естественнымъ наукамъ арабовъ, то въ заключеніе не можемъ не привести смѣлаго изрѣченія *Гумбольта*, что арабы могутъ быть разсматриваемы собственно какъ основатели физическихъ наукъ,

---

[23]) Гаммеръ въ своей исторіи ассасиновъ (Stuttg. u. Tüb. 1818), основанной на оріентальныхъ источникахъ, совершенно согласенъ со взглядомъ, раздѣляющимъ ассасиновъ на обманщиковъ и обманутыхъ, и въ высшихъ степеняхъ не видитъ ничего кромѣ холоднаго разсчета, абсолютнаго невѣрія и безбожнаго эгоизма. Конечно, источники даютъ достаточное основаніе къ этому, но при этомъ не слѣдуетъ забывать, что таковъ обыкновенный способъ дѣйствій побѣдоносной ортодоксіи съ побѣжденными сектами. Тутъ, помимо частыхъ случаевъ злоумышленныхъ вымысловъ, дѣло идетъ такъ же, какъ при сужденіяхъ о такъ-называемыхъ «лицемѣрахъ» въ индивидуальной жизни. Бросающаяся въ глаза набожность для народа есть или истинная святость, или гнусный покровъ всего дурнаго; психологическая тонкость смѣшенія истинно религіозныхъ ощущеній съ грубымъ эгоизмомъ и порочными стремленіями ускользаетъ отъ обыкновеннаго пониманія подобныхъ явленій. Гаммеръ свое собственное воззрѣніе на психологическую основу ассасинства излагаетъ слѣдующими словами (стр. 20): «Между всѣми страстями, которыя когда-либо приводили въ движеніе языки, перья и мечи, опрокидывали троны и потрясали алтари, *страсть къ властолюбію* есть первая и самая сильная. Она охотно употребляетъ преступленія какъ средства, а добродѣтель какъ маску. Для нея нѣтъ ничего священнаго и, однако, она прибѣгаетъ охотнѣе всего, потому что это вѣрнѣе всего, къ самой святынѣ человѣчества, къ *религіи*. Вотъ почему исторія религій нигдѣ не представляется такой бурной и кровавой, какъ тамъ, гдѣ тіара, соединенная съ діадемою, даетъ ей больше могущества, чѣмъ сколько отъ нея получаетъ». Но гдѣ можетъ существовать жречество, которое *не было бы* властолюбиво, и какъ религія можетъ еще быть высшею святыней человѣчества, когда ея первые слуги въ ней ничего не находятъ, кромѣ средства для удовлетворенія своей страсти властвовать? И отчего властолюбіе есть такая обыкновенная и опасная страсть, тогда какъ оно по большей части только тернистымъ и весьма невѣрнымъ путемъ ведетъ къ тому наслажденію жизнію, которое считается конечною цѣлью всѣхъ эгоистовъ? Очевидно, при властолюбіи очень часто, и въ большихъ событіяхъ міровой исторіи почти всегда, играетъ нѣкоторую роль идеалъ, который отчасти самъ по себѣ слишкомъ высоко оцѣненъ, отчасти ставится въ одностороннее отношеніе къ собственной личности, какъ неизбѣжной его носительницѣ. Въ этомъ заключается также причина, почему въ особенности такъ часто встрѣчается именно *религіозное* властолюбіе, потому что въ исторіи весьма рѣдки тѣ случаи, въ которыхъ властолюбивый, но не религіозный характеръ пользуется религіей только какъ сильнымъ рычагомъ. Эти соображенія прилагаются и къ *іезуитамъ*, которые въ извѣстные періоды своей исторіи, конечно, очень приближались къ ассисинству, какъ его понимаетъ Гаммеръ, тогда какъ они врядъ ли безъ помощи истиннаго фанатизма были бы въ состояніи основать свое могущество въ умахъ вѣрующихъ. Гаммеръ ставитъ іезуитовъ (стр. 337 и въ друг. мѣст.) во всякомъ случаѣ справедливо въ параллель съ ассасинами; но если онъ (стр. 339) приписываетъ тотъ же духъ и цареубійцамъ французской республики, называя ихъ сателлитами «старика горы», то это показываетъ, какъ легко подобное обобщеніе можетъ повести къ отрицанію своеобразности историческихъ явленій. Во всякомъ случаѣ, политическій фанатизмъ французскихъ людей террора былъ въ цѣломъ искрененъ и нелицемѣренъ.

„въ томъ смыслѣ слова, которое мы теперь привыкли ему давать". *Экспериментъ* и *измѣреніе* суть тѣ два великихъ орудія, посредствомъ которыхъ они проложили путь своимъ успѣхамъ и поднялись на степень, которую можно поставить въ серединѣ между подвигами короткой индуктивной эпохи Греціи и подвигами новѣйшихъ естественныхъ наукъ.

Что именно въ магометанствѣ всего рѣзче выказалось то споспѣшествованіе изученію природы, которое мы приписываемъ монотеистическому принципу, это связано съ даровитостью арабовъ, съ историческимъ и географическимъ положеніемъ ихъ въ отношеніи къ эллинскимъ преданіямъ; но, безъ сомнѣнія, и съ тѣмъ обстоятельствомъ, что монотеизмъ Магомета былъ самый крайній и сравнительно держалъ себя свободнѣе всего отъ миѳическихъ примѣсей. Въ заключеніе, между новыми образовательными элементами, которые въ своей послѣдовательности могли повліять на матеріалистическое воззрѣніе природы, укажемъ еще на одинъ, о которомъ Гумбольдтъ подробно говоритъ во второй части своего Космоса: это — развитіе *эстетическаго разсматриванія природы* подъ вліяніемъ монотеизма и семитической культуры.

Древность самымъ строгимъ образомъ провела персонификацію, и въ силу этого рѣдко приходила къ тому, чтобы разсматривать или даже представлять природу какъ природу. Камышемъ увѣнчанный мужъ былъ океанъ, нимфа — источникъ, фавнъ или панъ—нива и роща. Когда обезбожились поля, началось истинное разсматриваніе природы и радость чистому величію и красотѣ естественныхъ явленій.

„Характеристическій признакъ поэзіи природы у евреевъ", говоритъ Гумбольдтъ, „состоитъ въ томъ, что, какъ отраженіе монотеизма, она всегда обнимаетъ цѣлое вселенной въ его единствѣ, какъ земную жизнь, такъ и свѣтящіяся пространства неба. Она рѣже останавливается на частностяхъ, а наслаждается созерцаніемъ большихъ массъ. Можно сказать, что въ одномъ 104 псалмѣ представлена вся картина космоса: Господь, облеченный свѣтомъ, растянулъ небо какъ коверъ. Онъ основалъ земной шаръ на самомъ себѣ, чтобы онъ во вѣки не колебался. Воды стекаютъ съ горъ въ долины, въ тѣ мѣста, которыя имъ назначены: чтобы они никогда не переступали положенныхъ имъ предѣловъ, напаяли бы всѣхъ полевыхъ звѣрей. Птицы воздуха поютъ подъ зеленью. Сочныя стоятъ дерева Вѣчнаго, кедры Ливана, насажденные самимъ Господомъ, чтобы тамъ водилась пернатая дичь и на еляхъ строилъ бы свое жилище коршунъ".

Изъ временъ христіанской отшельнической жизни есть письмо Василія Великаго, которое, въ переводѣ Гумбольта, представляетъ прекрасное и полное чувства описаніе пустынной лѣсной страны, гдѣ стояла хижина отшельника.

Такъ, со всѣхъ сторонъ стекаются источники въ могущественный потокъ современной духовной жизни, въ которомъ мы должны отыскивать въ различныхъ модификаціяхъ матеріализмъ, предметъ нашего изслѣдованія.

II. Схоластика и господство аристотелевскаго понятія о веществѣ и формѣ.

Въ то время, какъ арабы, какъ это мы видѣли въ предыдущей главѣ, черпали свое знаніе Аристотеля изъ богатыхъ, хотя и довольно мутныхъ источниковъ, схоластическая философія запада началась съ разработки крайне скудныхъ и притомъ также очень мутныхъ преданій [24]).

Главнѣйшій предметъ при этомъ составляло сочиненіе Аристотеля о категоріяхъ и введеніе къ нему, составленное Порфиріемъ, въ которомъ трактуется „о пяти словахъ". Эти пять словъ, которыя образуютъ входъ во всю схоластическую философію, суть: „родъ", „видъ", „различіе", „особенность" и „принадлежность". Десять категорій суть: субстанція, количество, качество, отношеніе къ чему нибудь, мѣсто, время, положеніе, состояніе, дѣйствіе и страданіе.

Извѣстно, что существуетъ цѣлая, еще постоянно разростающаяся литература о вопросѣ, что собственно разумѣлъ Аристотель подъ своими категоріями т. е. *сказуемыми* или родами сказуемыхъ. Въ сущности достигли бы скорѣй цѣли, если бы вовремя рѣшились—незрѣлое, неясное въ аристотелевскихъ понятіяхъ, принимать за таковое, вмѣсто того, чтобы искать за каждымъ непонятнымъ оборотомъ тайны глубочайшей мудрости. Нынѣ можно принять за достовѣрное, что Аристотель постановкою категорій сдѣлалъ попытку опредѣлить, на сколько разныхъ ладовъ *можно сказать о чемъ нибудь, что оно есть*, и что онъ далъ ввести себя въ заблужденіе авторитетомъ *языка*, отождествляя виды *сказуемаго* и виды *бытія* [25]).

---

[24]) *Prantl*, Gesch. der Logik im Abendlande, II, S. 4, во всей схоластикѣ видитъ только теологію и логику, но вовсе не «философію». Очень вѣрно, впрочемъ, что различные періоды схоластики различаются почти только по вліянію постепенно увеличивающагося школьнаго матеріала. (Такъ напр., онъ не считаетъ основательнымъ и раздѣленіе *Ибервега* на три періода—несовершенной, совершенной и разрушающейся аккомодаціи аристотелевской философіи къ ученію церкви). Тамъ же полное перечисленіе школьнаго матеріала, которымъ располагали въ началѣ среднихъ вѣковъ.

[25]) Послѣднее очень хорошо доказано докторомъ *Шутте* въ его сочиненіи «die Aristotelischen Kategorieen», Berlin, 1871. Мнѣ кажется, что дока-

*

Не входя здѣсь въ вопросъ, насколько можетъ быть справедливымъ (напр. съ *Ибервегомъ*, или въ смыслѣ *Шлейермахера* и *Тренделенбурга*) ставить въ параллель формы бытія и формы мышленія, и принимать болѣе или менѣе точное *соотвѣтствіе* между тѣми и другими, мы здѣсь сейчасъ должны указать (что̀ далѣе будетъ еще яснѣе), что смѣшеніе *субъективныхъ* и *объективныхъ* элементовъ въ нашемъ пониманіи вещей есть одна изъ самыхъ существенныхъ основныхъ чертъ аристотелевскаго мышленія, и что именно это смѣшеніе, и даже преимущественно въ его самыхъ грубыхъ формахъ, стало основаніемъ схоластики.

Аристотель не ввелъ это смѣшеніе въ философію, но напротивъ далъ *первое начало* различія того, что̀ ненаучное сознаніе постоянно склонно отождествлять. Но Аристотель не пошелъ далѣе весьма несовершенныхъ началъ этого раздѣленія; но именно то, что̀ вслѣдствіе этого въ особенности превратно и незрѣло въ его логикѣ и метафизикѣ, стало для грубыхъ западныхъ націй краеугольнымъ камнемъ ихъ мудрости, потому что это болѣе всего соотвѣтствовало ихъ неразвитому разуму. Интересный примѣръ этого мы находимъ у *Фредегиза*, одного изъ учениковъ Алкуина, который посвятилъ Карлу Великому теологическое посланіе „de nihilo et tenebris", въ которомъ *ничто*, изъ котораго Богъ сотворилъ міръ, является *существующей вещью*, и именно по въ высшей степени простой причинѣ, что каждое слово относится къ нѣкоторому предмету [26]).

Гораздо выше стоялъ уже *Скотъ Эригена*, который „тьму", „молчаніе" и тому подобныя выраженія считаетъ за понятія мыслящаго субъекта; но конечно, говоритъ Скотъ далѣе, „абсенція" вещи и сама вещь суть *одного вида*; такъ напр. свѣтъ и темнота, звукъ и молчаніе. Слѣдовательно, одинъ разъ я имѣю понятіе о вещи, другой разъ объ отсутствіи вещи—совершенно одинаковымъ способомъ. „Отсутствіе" слѣдовательно дано уже въ объектѣ, оно есть нѣчто реальное.

Это — ошибка, которая встрѣчается уже у Аристотеля. Отрицаніе въ сказуемомъ (*ἀπόφασις*) Аристотель вѣрно призналъ за нѣкоторое дѣйствіе мыслящаго субъекта; „лишеніе" (*στέρησις*), напр. слѣпота отъ природы видящаго

зательства противъ *Боница* по отношенію къ пониманію выраженія *κατηγορίαι τοῦ ὄντος* менѣе убѣдительно. Употребленное въ текстѣ выраженіе старается обойти этотъ спорный вопросъ, изслѣдованіе котораго здѣсь завело бы насъ слишкомъ далеко. По Прантлю (Gesch. d. Log. I, S. 192) фактически пребывающее бытіе посредствомъ выраженныхъ въ категоріяхъ моментовъ получаетъ свою полную конкретную опредѣленность.

[26]) *Prantl*, Gesch. der Logik, II, S. 17 u. f., insbes. Anm. 75).

творенія, для него есть свойство объекта. Однако же въ дѣйствительности мы находимъ на мѣстѣ глазъ такого существа, можетъ быть, какое нибудь выродившееся образованіе, которое однако имѣетъ въ себѣ только совершенно положительныя качества; мы, можетъ быть, находимъ, что это существо движется только ощупью и съ затрудненіемъ, но въ этихъ движеніяхъ все въ своемъ родѣ опредѣлено и положительно. Лишь наше *сравненіе* этого существа съ другими, которыхъ мы, на основаніи нашего опыта, называемъ нормальными, даетъ понятіе слѣпоты. Зрѣніе *недостаетъ* только въ нашемъ представленіи. Вещь сама по себѣ взятая есть, какъ она есть, безъ всякаго отношенія къ „зрѣнію" или „слѣпотѣ".

Легко видѣть, что ошибки этого болѣе грубаго свойства встрѣчаются также въ аристотелевскомъ ряду *категорій*; яснѣе всего въ категоріи „отношенія къ чему нибудь" (*πρός τι*), какъ напр., „двойной", „половинный", „бо́льшій", гдѣ, вѣроятно, никто не станетъ серьезно утверждать, что подобное принадлежитъ вещамъ, если только они не сравниваются между собою мыслящимъ субъектомъ.

Но неясность въ отношеніяхъ слова и вещи получила особую важность въ разсужденіи *понятій о субстанціи* и о *родахъ*.

Мы видѣли, какъ на порогѣ всякой философіи являются „пять словъ" Порфирія: тотъ эксцерптъ изъ логическихъ сочиненій Аристотеля, который долженъ былъ напередъ давать ученику самое необходимое. Между этими опредѣленіями словъ во главѣ стоятъ опредѣленія *вида* и *рода*; но во введеніи къ этому введенію тотчасъ стоятъ роковые слова, которыми, вѣроятно, былъ возбужденъ великій споръ среднихъ вѣковъ объ „универсаліяхъ". Порфирій упоминаетъ великій вопросъ, суть ли Genera и Species что нибудь сами по себѣ, или они существуютъ только въ умѣ, суть ли они тѣлесныя, или безтѣлесныя субстанціи, и существуютъ ли они отдѣльно отъ чувственныхъ вещей, или только въ нихъ и черезъ нихъ. Рѣшенія этихъ столь торжественно поставленныхъ вопросовъ откладываются, какъ предметъ высочайшей важности. Но мы достаточно видимъ, чтобы замѣтить, что помѣщеніе „пяти словъ" при вступленіи въ философію связано съ спекулятивною важностью понятій вида и рода, и самыя выраженія намъ достаточно ясно показываютъ платоновскую симпатію автора, хотя онъ и воздерживается отъ своего мнѣнія.

Платоновское пониманіе понятій о родѣ и видѣ (срав. выше стран. 59 и слѣд.) сдѣлалось въ первыя времена среднихъ вѣковъ господствующимъ, несмотря на все стремленіе руководиться Аристотелемъ. Перипатетическая школа получила какъ бы платоновскій порталъ, и ученикъ тотчасъ при вступленіи въ храмъ философіи встрѣчался платоновскимъ посвященіемъ; можетъ быть

даже съ намѣреннымъ противовѣсомъ противъ нѣкоторой опасной черты аристотелевскихъ категорій. А именно Аристотель говоритъ при изслѣдованіи субстанціи (οὐσία), что въ первомъ и настоящемъ смыслѣ субстанціи суть конкретныя отдѣльныя вещи, какъ напр., этотъ опредѣленный человѣкъ, эта лошадь. Это, конечно, дурно подходитъ къ платоновскому пренебреженію конкретнаго, и мы не должны удивляться, что Скотъ Эригена не признаетъ этого ученія. Аристотель называетъ species только во второй линіи субстанціями и только при посредствѣ species и родъ получаетъ субстанціальность. Здѣсь, при самомъ вступленіи въ философскія занятія, открывается обильный источникъ школьнаго спора, однако, въ цѣломъ платонизирующее пониманіе („реализмъ" потому что universalia понимаются какъ „res") оставалось господствующимъ и какъ бы ортодоксальнымъ взглядомъ до конца среднихъ вѣковъ. Слѣдовательно, самая *рѣзкая противоположность* матеріализму порожденная древностію господствовала съ самаго начала надъ философскимъ развитіемъ среднихъ вѣковъ, и даже въ началахъ „номинализма" впродолженіи многихъ столѣтій едва проявляется наклонность къ исходу изъ конкретнаго, который хотя до нѣкоторой степени могъ бы напоминать матеріализмъ. Надъ всей эпохою господствовало слово, мысль со своими созданіями и совершенная неясность относительно значенія чувственно данныхъ явленій, которыя, какъ бы сновидѣнія, проходили мимо привыкшаго къ чудесамъ ума спекулирующихъ клириковъ.

Это положеніе дѣлъ все болѣе и болѣе измѣнялось, съ тѣхъ поръ какъ въ серединѣ 12-го столѣтія стало замѣтно вліяніе арабскихъ и іудейскихъ философовъ и постепенно распространилось болѣе совершенное знаніе Аристотеля посредствомъ переводовъ, сначала съ арабскаго, а потомъ съ греческихъ оригиналовъ, сохранившихся въ Византіи. Но въ тоже время чрезъ это все полнѣе и глубже вкоренялись основныя понятія аристотелевской *метафизики*.

Эти основныя понятія имѣютъ большую важность для насъ не только по причинѣ отрицательной роли, которую они играютъ въ *исторіи* матеріализма, но и какъ необходимыя принадлежности для *критики* матеріализма; не потому, чтобы по нимъ еще и нынѣ намъ слѣдовало бы измѣрять и изслѣдовать матеріализмъ, но потому что мы только съ помощью ихъ разсмотрѣнія можемъ основательно устранить *недоразумѣнія*, которыя постоянно угрожаютъ намъ при преніяхъ объ этомъ предметѣ. Часть относящихся сюда вопросовъ уже рѣшается, правда и неправда матеріализма становятся ясными, какъ скоро ясны понятія, которыми мы постоянно должны здѣсь оперировать, а для этого нужно почерпать ихъ въ самомъ источникѣ и обращать вниманіе на ихъ постепенныя измѣненія.

Аристотель есть творецъ „метафизики", которая, какъ извѣстно, получила свое безсмысленное имя только благодаря положенію этихъ книгъ въ ряду аристотелевскихъ сочиненій. Цѣль этой науки есть изслѣдованіе общихъ всему существующему принциповъ; поэтому Аристотель называетъ ее „первою философіею", т. е. общею, еще не относящуюся къ отдѣльной вѣтви. Мысль, что подобная наука нужна, была вѣрная, но рѣшеніе задачи не могло удаться и приблизительно, ранѣе чѣмъ сознали, что *общее* прежде всего то, что заключается въ *природѣ нашего ума*, которымъ мы воспринимаемъ всякое познаніе. Поэтому недостаточность различенія субъективнаго и объективнаго, явленія и вещи самой по себѣ, здѣсь въ особенности чувствительна, и аристотелевская метафизика черезъ эту недостаточность дѣлается неисчерпаемымъ источникомъ самообмана. Средніе вѣка были особенно склонны съ жадностью принимать именно самые жестокіе обманы этого рода. Эти обманы въ тоже время имѣютъ особенную важность для нашего предмета. Они заключаются въ понятіяхъ *матеріи* и *возможности*, въ ихъ отношеніи къ *формѣ* и къ *дѣйствительности*.

Аристотель называетъ четыре общихъ принципа всего существующаго: *форма* (или *сущность*), *вещество* (ὕλη, у латинскихъ переводчиковъ materia), *движущая причина* и *цѣль* [27]). Намъ слѣдуетъ здѣсь разсмотрѣть преимущественно первые два.

Понятіе *матеріи* прежде всего совершенно различно отъ того, что нынѣ понимаютъ подъ именемъ „матеріи". Въ то время, какъ наше мышленіе въ другихъ областяхъ еще имѣетъ отпечатокъ аристотелевскаго образованія понятій, здѣсь, вслѣдствіе вліянія естественныхъ наукъ, проникъ уже матеріалистическій элементъ въ ходячія представленія. Съ атомизмомъ или безъ него, матерію представляютъ себѣ какъ тѣлесную вещь, всюду распространенную, гдѣ нѣтъ пустаго пространства, съ одинаковою основною сущностью, хотя подверженную различнымъ видоизмѣненіямъ.

У Аристотеля понятіе о матеріи *относительное*; она есть матерія въ отношеніи къ тому, что съ прибавленіемъ формы *должно изъ нея сдѣлаться*. Безъ формы вещь не можетъ быть тѣмъ, что она есть; лишь посредствомъ формы вещь становится тѣмъ, что она есть въ *дѣйствительности*, тогда какъ прежде веществомъ давалась только возможность этой вещи. Но вещество само по себѣ также имѣетъ *уже форму*, хотя *низшую*, и такую,

[27]) *Ueberweg*, Grundriss, I, 4 Aufl. S 172 u. S. 175. — Данныя тамъ указанія вполнѣ достаточны для нашей цѣли, такъ какъ здѣсь дѣло не въ новомъ пониманіи аристотелевской метафизики, но лишь только въ критическомъ изслѣдованіи принятыхъ аристотелевскихъ понятій и положеній.

которая *по отношенію къ вещи, имѣющей быть*, совершенно *безразлична*.

Металлъ статуи, напр., есть вещество; идея статуи—форма, и вотъ изъ обоихъ вмѣстѣ происходитъ дѣйствительная статуя. Но металлъ не былъ веществомъ, какъ *этотъ опредѣленный* металлъ (потому что какъ таковой онъ вѣдь также имѣлъ форму, которая не имѣетъ ничего общаго съ статуей), но какъ металлъ вообще, т. е. какъ нѣчто, что само по себѣ не есть дѣйствительно, но только „можетъ" быть чѣмъ нибудь. Поэтому и *матерія* существуетъ только въ *возможности* (δυνάμει ὄν); *форма существуетъ* въ *дѣйствительности* или въ осуществленіи (ἐνεργείᾳ ὄν, или ἐντελεχείᾳ ὄν). Переходъ возможнаго въ дѣйствительность есть возникновеніе (Werden); оно слѣдовательно есть *образованіе вещества посредствомъ формы*.

Какъ видно, здѣсь нѣтъ и рѣчи о существующемъ по себѣ тѣлесномъ субстратѣ всѣхъ вещей. Сама конкретная, являющаяся вещь, какъ она есть, напр., лежащій стволъ дерева, въ одномъ случаѣ есть „субстанція", т. е. осуществленная, изъ формы и вещества состоящая вещь, въ другомъ случаѣ только матерія. Стволъ дерева есть „субстанція", готовая единичная вещь, какъ стволъ дерева, который форму такого ствола получилъ отъ природы; но онъ есть „матерія" по отношенію къ балкѣ или рѣзной вещи, которая можетъ произойти изъ него. Можно бы только прибавить: „насколько мы его *разсматриваемъ какъ вещество*". Тогда все было было бы ясно, но пониманіе перестало бы быть строго аристотелевскимъ; потому что Аристотель дѣйствительно эти отношенія къ нашему мышленію влагаетъ въ вещи.

Кромѣ матеріи и формы Аристотель разсматриваетъ еще и *движущія причины* и *цѣль*, какъ основанія всякаго бытія, изъ которыхъ послѣдняя по сущности дѣла совпадаетъ съ формой. Какъ форма есть цѣль статуи, такъ Аристотель разсматриваетъ и въ природѣ форму, которая осуществляется въ матеріи, какъ цѣль или конечную причину, въ которой возниканіе находитъ свое естественное завершеніе.

Хотя весь этотъ способъ разсматриванія въ своемъ родѣ достаточно послѣдователенъ, все же при этомъ совершенно не принято во вниманіе, что родственныя здѣсь понятія съ самаго начала имѣютъ такую природу, что они, если не хотимъ впасть въ ошибку, не должны быть принимаемы за дѣйствительно познанныя свойства объективнаго міра, хотя они могутъ дать стройную систему *субъективнаго разсматриванія*. Уяснить себѣ это тѣмъ болѣе важно, что въ сущности лишь немногіе изъ остроумнѣйшихъ мыслителей, каковы напр., Лейбницъ, Кантъ и Гербартъ, совершенно обошли этотъ подводный камень, какъ ни простъ этотъ предметъ самъ по себѣ.

Основная ошибка заключается въ томъ, что понятіе *возможнаго*, δυνάμει ὄν, которое по своей природѣ есть только простое субъективное предположеніе, вносится въ предметы.

Что матерія и форма суть двѣ стороны, по которымъ мы можемъ разсматривать сущность вещей, неотрицаемо; Аристотель былъ также настолько остороженъ, чтобы не сказать, что изъ этихъ двухъ сторонъ составляется сущность, какъ изъ двухъ раздѣлимыхъ частей; однако, если *возниканіе*, дѣйствительное происхожденіе, выводится изъ проникновенія матеріи и формы, возможности и осуществленія, то только что исправленная ошибка повторяется въ этомъ пунктѣ съ двойною силой.

Слѣдовало скорѣе неизбѣжно заключить: если не *существуетъ никакой безформенной матеріи*, если таковая можетъ быть только допускаема, но не можетъ быть даже представлена, то и въ вещахъ не существуетъ никакой *возможности*. Δυνάμει ὄν, существующее въ возможности, есть, какъ скоро мы покидаемъ почву фиктивнаго, чистѣйшая безсмыслица, совершенно несуществующая. Въ внѣшней природѣ существуетъ только дѣйствительность, а не возможность.

Аристотель разсматриваетъ, напр., полководца, который выигралъ сраженіе, какъ *дѣйствительнаго* побѣдителя. Но этотъ дѣйствительный побѣдитель былъ уже до сраженія побѣдителемъ, но лишь только δυνάμει, potentia, т. е. *въ возможности*. Несомнѣнно можно допустить то, что уже до сраженія въ его лицѣ, въ силѣ, расположеніи войска и т. д. заключались условія, которыя произвели побѣду, его побѣда была „возможна"; но все это примѣненіе понятія „возможнаго" основывается только на томъ, что мы, люди, постоянно можемъ видѣть только *одну часть* дѣйствующихъ причинъ; если бы мы ихъ видѣли *всѣ*, то нашли бы, что побѣда не только возможна, но *необходима*; потому что вѣдь и случайно и извнѣ содѣйствующія обстоятельства находятся въ своей твердой причинной связи, которая уже и теперь такова, что долженъ произойти опредѣленный результатъ, а не какой другой.

Можно было бы, конечно, возразить, что это согласуется вполнѣ съ положеніями Аристотеля; потому что полководецъ, который станетъ необходимо побѣдителемъ, отчасти есть уже побѣдитель, но онъ однако же таковъ не *дѣйствительно*, а только „potentia".

Здѣсь мы имѣемъ совершенно ясный примѣръ смѣшенія понятій и предметовъ. Называю ли я полководца побѣдителемъ или нѣтъ, онъ все же то, что онъ есть: дѣйствительное существо, стоящее въ извѣстной точкѣ времени въ потокѣ внутреннихъ и внѣшнихъ свойствъ и происшествій. Еще не наступившія обстоятельства вовсе не существуютъ и для него; онъ имѣетъ только из-

вѣстный планъ въ своихъ представленіяхъ, извѣстную силу своей руки, своего голоса, извѣстныя нравственныя отношенія къ своей арміи, извѣстныя чувства надежды или опасенія; однимъ словомъ, онъ опредѣленъ во всѣхъ отношеніяхъ. Что изъ этихъ опредѣленностей по отношенію къ другимъ опредѣленностямъ его противника, почвы, войска, погоды, воспослѣдуетъ его побѣда, это есть нѣкоторое отношеніе, которое, *когда оно понимается нашимъ мышленіемъ*, порождаетъ понятіе о возможности или необходимости результата, не прибавляя и не убавляя въ немъ ничего.

И къ этой мыслимой возможности ничего не прибавляется, чтобы сдѣлать изъ нея дѣйствительность, пока дѣло идетъ въ нашемъ мышленіи.

„Сто дѣйствительныхъ талеровъ, говоритъ Кантъ, содержатъ ни сколько не больше, чѣмъ сто возможныхъ“ [28]).

---

[28]) *Kant*'s Kritik d. r. Vernunft, Elementarl II. Th. 2 Abth., 2 Buch, 3 Hauptst, 4 Abschn.—Bd. III, S. 409 Гартенштейновскаго изд. — Кантъ говоритъ здѣсь о невозможности онтологическаго доказательства бытія Божія и показываетъ, что «быть» вообще не реальный предикатъ, т. е. не есть «понятіе чего либо прибавляющагося къ понятію вещи». Итакъ дѣйствительное не содержитъ (въ своемъ понятіи) болѣе чѣмъ содержитъ возможное, и дѣйствительность есть бытіе той же *вещи какъ предмета,* о которой я, при (чисто логической) возможности, имѣю только *понятіе.* Для поясненія этого отношенія Кантъ приводитъ слѣдующій примѣръ: «Сто дѣйствительныхъ талеровъ ничѣмъ не больше ста возможныхъ. Ибо, такъ какъ послѣдніе означаютъ понятія, а первые предметъ и его положеніе само въ себѣ, то если бы предметъ содержалъ что нибудь больше понятія, мое понятіе не выражало бы цѣлаго предмета, а слѣдовательно не было бы соразмѣрнымъ понятіемъ объ немъ. Но мое имущество больше при ста дѣйствительныхъ талерахъ, нежели при простомъ понятіи о нихъ (т. е. ихъ возможности). Ибо предметъ въ случаѣ дѣйствительности не только находится аналитически въ моемъ понятіи, но присоединяется къ моему понятію (которое есть опредѣленіе моего состоянія) синтетически, при чемъ, однако, этимъ бытіемъ внѣ моего понятія, эти мыслимые сто талеровъ нимало не увеличиваются». Приведенный въ текстѣ примѣръ билета государственнаго казначейства старается сдѣлать болѣе нагляднымъ дѣло, присоединяя къ простой логической возможности (*мыслимымъ* ста талерамъ) еще вѣроятность, основанную на нѣкоторомъ пониманіи условій, имѣющихъ вліяніе на дѣйствительную уплату ста талеровъ. Эти условія (отчасти познанныя) суть то, что *Ибервегъ* (согласно съ *Тренделенбургомъ*, срав. Ueberw. *Logik*, 3 Aufl., S. 167, 956. § 69), называетъ «реальною возможностью» Видимость проблематическаго отношенія происходитъ здѣсь только въ силу того, что мыслимое нами *отношеніе* между чисто дѣйствительнымъ существованіемъ условій и дѣйствительнымъ бытіемъ обусловленнаго, мы въ болѣе поздній моментъ переносимъ въ объектъ.

Это положеніе могло бы показаться денежному спекулянту сомнительнымъ, если даже не безсмысленнымъ. Немного лѣтъ послѣ смерти Канта (іюль 1808) въ Кенигсбергѣ за билетъ государственнаго казначейства въ 100 талеровъ давали еле-еле 25 [29]). Слѣдовательно, 100 дѣйствительныхъ талеровъ, въ отечествѣ великаго философа, имѣли большее значеніе, чѣмъ 400 возможныхъ, и могло бы казаться, что Аристотель со всѣми схоластиками, до Вольфа и Баумгартена, былъ блистательно оправданъ. Билетъ государственнаго казначейства, который можно имѣть за 25 дѣйствительныхъ талеровъ, представляетъ 100 возможныхъ. Но если мы внимательнѣе вникнемъ, то станетъ ясно, что здѣсь за 25 талеровъ покупается собственно очень сомнительная *надежда* на будущее полученіе наличными деньгами полныхъ 100 талеровъ. Это есть дѣйствительная *стоимость* только этой надежды и поэтому дѣйствительная цѣна *билета*, дающаго эту надежду. *Предметомъ* этой надежды остаются, какъ прежде, такъ и послѣ полныхъ 100 талеровъ номинальной цѣны. Эта номинальная цѣна представляетъ сумму того, что ожидается, какъ возможное, съ вѣроятностью $^1/_4$. *Дѣйствительная* стоимость не имѣетъ ничего общаго съ суммой возможной получки. Поэтому Кантъ былъ бы вполнѣ правъ.

Но въ этомъ примѣрѣ Кантъ хотѣлъ сказать нѣчто больше, и въ этомъ онъ тоже правъ. Когда, напр., нашему спекулянту послѣ 13-го февраля 1816 г. его 100 талеровъ были выплачены наличною монетою, *тогда къ возможности ничего не прибавилось* для того, чтобы она стала дѣйствительностью. Возможность, какъ нѣчто лишь мыслимое, никогда не можетъ перейти въ дѣйствительность, но дѣйствительность получается изъ предыдущихъ дѣйствительныхъ обстоятельствъ съ полной опредѣленностью. Кромѣ возстановленія государственнаго кредита и другихъ обстоятельствъ, для этого нужно еще предъявленіе *дѣйствительнаго билета государственнаго казначейства*—а не «*возможныхъ*» *ста талеровъ;* потому что эти находятся только въ мозгу того, кто представляетъ себѣ *нѣкоторую часть* обстоятельствъ, которыя имѣютъ вліяніе на размѣнъ клочка бумаги на серебро, и это представленіе дѣлаетъ исходной точкой своихъ надеждъ, опасеній и размышленій.

Можетъ быть намъ простятъ длинноту этихъ изслѣдованій, если мы тѣмъ кратче еще разъ укажемъ на то, *что понятіе возможности есть источникъ большей части и самыхъ жестокихъ метафизическихъ заблужденій.* Аристотель, конечно, не виноватъ въ нихъ, такъ какъ основная ошибка лежитъ глубоко въ нашей организаціи; но эта ошибка должна была

---

[29]) *Krug*, Gesch. der preuss. Staatsschulden. Breslau, 1861, S. 2.

сдѣлаться вдвойнѣ пагубною въ системѣ, которая болѣе чѣмъ какая либо прежняя основывала метафизику на діалектическихъ изслѣдованіяхъ, и то высокое значеніе, которое Аристотель пріобрѣлъ именно своими въ другомъ отношеніи столь плодотворными пріемами, казалось могло почти увѣковѣчить это зло.

Такъ какъ Аристотель такимъ неудачнымъ способомъ выводилъ изъ возможной лишь матеріи и осуществляющейся формы возниканіе, и вообще движеніе, то совершенно послѣдовательно *форма* или *цѣль* вещей должна была стать истиннымъ источникомъ движенія, и какъ душа движетъ тѣломъ, такъ и Богъ, какъ форма и цѣль міра, есть первая причина всякаго движенія. Нельзя было ожидать, чтобы Аристотель разсматривалъ матерію какъ движущуюся саму по себѣ, такъ какъ онъ ей приписываетъ вообще только отрицательное опредѣленіе возможности стать всѣмъ.

Такое же невѣрное представленіе о возможномъ, которое производитъ такое вредное вліяніе на понятіе матеріи, мы находимъ вновь въ отношеніи пребывающей вещи къ ея измѣняющимся обстоятельствамъ, или, чтобы оставаться въ языкѣ системы, въ отношеніи *субстанціи* и *акциденціи*. Субстанція есть пребывающая по себѣ сущность вещи, акциденція—случайное свойство, которое „находится въ субстанціи лишь въ возможности". Между тѣмъ въ вещахъ нѣтъ случайности, хотя я долженъ назвать нѣкоторыя изъ нихъ случайными, за невѣденіемъ причинъ.

Точно также въ вещи не можетъ заключаться возможность какого либо свойства или состоянія. Эта возможность есть лишь предметъ нашего комбинирующаго представленія. А также не можетъ быть въ вещахъ никакого свойства „въ возможности", такъ какъ это вовсе не форма существованія, но форма мышленія. Зерно не есть возможный колосъ, но только зерно. Если платокъ мокрый, то въ ту минуту, когда онъ таковъ, эта мокрота существуетъ такъ же неизбѣжно по общимъ законамъ, какъ всякое другое свойство платка, и если оно раньше представлялось возможнымъ, то все же платокъ, который я потомъ обмокну въ воду, не заключаетъ въ себѣ никакихъ иныхъ свойствъ, чѣмъ другой платокъ, которому не предстоитъ подобнаго эксперимента.

Раздѣленіе субстанціи и акциденціи въ понятіи есть, конечно, удобное, можетъ-быть неизбѣжное вспомогательное средство для оріентированія, но лишь только мы начинаемъ вникать нѣсколько глубже въ сущность вещей, то нужно также признать, что тогда различіе между субстанціей и акциденціей также исчезаетъ. Хотя вещь имѣетъ извѣстныя свойства, которыя стоятъ въ болѣе прочной связи, чѣмъ другія; однако, никакихъ абсолютно пребывающихъ нѣтъ, и въ сущности всѣ постоянно измѣняются. Если же принять субстанцію за единичное существо, а не за родъ или за нѣкоторый общій вещественный

субстратъ, то нужно, чтобы *совершенно опредѣлить* ея форму, ограничить ея разсматриваніе *извѣстнымъ періодомъ времени* и въ этомъ періодѣ разсматривать всѣ свойства въ ихъ соприкосновеніи какъ субстанціальную форму и эту форму какъ единственную сущность вещи.

Если же мы напротивъ съ Аристотелемъ говоримъ о понимаемомъ (τὸ τί ἦν εἶναι) въ вещахъ, какъ объ ихъ истинной субстанціи, то мы уже находимся на почвѣ абстракціи, потому что въ сущности будетъ логически одинаковое отвлеченіе, выводимъ ли мы видовое понятіе изъ знанія дюжины кошекъ, или станемъ разсматривать свою собственную домашнюю кошку, во всѣхъ ея жизненныхъ ступеняхъ, измѣненіяхъ и положеніяхъ, какъ одно и то же существо. Только въ области абстракціи противоположность субстанціи и акциденціи имѣетъ свое значеніе. Для нашего оріентированія и для практическаго обсужденія вещей, конечно, никогда нельзя будетъ совершенно обойтись безъ отчеканенныхъ Аристотелемъ съ мастерской отчетливостью противоположностей возможнаго и дѣйствительнаго, формы и вещества, субстанціи и акциденціи. Но также вѣрно, что въ положительномъ изслѣдованіи эти понятія постоянно вводятъ въ заблужденіе, какъ скоро мы упускаемъ изъ виду ихъ субъективную природу и относительное значеніе, и что поэтому они не могутъ служить для расширенія нашего взгляда на объективную сущность вещей.

Точка зрѣнія ходячаго эмпирическаго мышленія, на которой обыкновенно останавливается нынѣшній матеріализмъ, вовсе не свободна отъ этихъ ошибокъ аристотелевской системы, такъ какъ она эту неправильную противоположность удерживаетъ, если возможно, еще тверже и глубже, но лишь въ обратномъ направленіи. Веществу, матеріи, которая во всякомъ случаѣ представляетъ только понятіе, полученное посредствомъ абстракціи, приписываютъ истинную сущность, готовы бываютъ принимать вещество вещей за ихъ субстанцію, а форму за простую акциденцію. Кусокъ камня, изъ котораго должна произойти статуя, для каждаго есть нѣчто дѣйствительное; форма же, которую онъ долженъ получить, есть лишь нѣчто только возможное. Однако, легко видѣть, что это вѣрно лишь потому, что кусокъ имѣетъ форму, на которую *я не обращаю вниманія*, а именно форму, которую онъ получилъ въ каменоломнѣ. Кусокъ же, какъ вещество статуи, есть только *мыслимый*, тогда какъ *идея* статуи, насколько она представляется художникомъ, имѣетъ нѣкоторый родъ *дѣйствительности*, по крайней мѣрѣ, *какъ представленіе*. Итакъ до сихъ поръ Аристотель правъ противъ обыкновеннаго эмпиризма. Его ошибка состоитъ только въ томъ, что онъ дѣйствительное представленіе мыслящаго существа влагаетъ въ чуждый, подлежащій дѣйствію этого существа, предметъ, какъ нѣкоторое „въ возможности" существующее его качество.

Аристотелевскія опредѣленія субстанціи, формы, матеріи и т. д. имѣли силу, насколько ихъ понимали, все время, пока господствовала схоластика, т. е въ нашемъ нѣмецкомъ отечествѣ гораздо далѣе Картезія.

Если же уже Аристотель говоритъ нѣсколько пренебрежительно о матеріи и именно отнимаетъ у нея всякое собственное движеніе, то послѣ описаннаго въ предыдущей главѣ вліянія христіанства это пренебреженіе въ матеріи должно было увеличиться. Что все то, въ силу чего матерія могла быть чѣмъ нибудь опредѣленнымъ, какъ, напр., злою, грѣховною, должно было быть формою въ аристотелевскомъ смыслѣ—этого не соображали; конечно, не измѣнили системы настолько, чтобы прямо называть матерію грѣхомъ, зломъ, однако, все же съ удовольствіемъ останавливались на ея абсолютной пассивности; ее выставляли какъ несовершенство, не обдумывая, что совершенство всякаго существа состоитъ въ томъ, что оно соотвѣтствуетъ своей цѣли, что, слѣдовательно, если мы не станемъ по ребячески раздавать похвальные листы послѣднимъ причинамъ всякаго бытія, то матерія напротивъ заслуживаетъ похвалу, за то что держится такъ спокойно. Когда даже позднѣе Вольфъ приписывалъ матеріи vis inertiae, и физики эмпирически перенесли свойства тяжести и непроницаемости на матерію, тогда какъ это должны были бы быть формы по себѣ, ужасающая картина была готова: „Матерія есть темная, косная, твердая и абсолютно пассивная субстанція!"

„И эта субстанція должна мыслить?" говоритъ одна партія, тогда какъ другіе останавливаются на томъ, что существуютъ нематеріальныя субстанціи, и въ то же время въ ежедневномъ разговорѣ понятіе о субстанціи отождествилось съ понятіемъ матеріи.

На эти измѣненія понятій, конечно, и современный *матеріализмъ* имѣлъ вліяніе, но вліяніе аристотелевскихъ понятій и авторитетъ религіи были достаточно сильны, чтобы обратить дѣйствія этого вліянія въ совершенно другую сторону. Два мыслителя, имѣвшіе самое сильное вліяніе на преобразованіе понятія матеріи, безъ сомнѣнія—*Декартъ* и *Ньютонъ*. Въ главномъ оба стоятъ на почвѣ обновленной *Гассенди* атомистики (хотя Декартъ это по возможности старается прикрыть своимъ отрицаніемъ пустаго пространства); но оба отличаются отъ Демокрита и Эпикура тѣмъ, что они отдѣляютъ *движеніе* отъ вещества и допускаютъ, что оно возникло по волѣ Бога, который сперва творитъ матерію, а потомъ только особымъ актомъ, отдѣльнымъ по-крайней-мѣрѣ въ понятіи, даетъ ей движеніе.

Впрочемъ, аристотелевское воззрѣніе удержалось дольше всего и сравнительно чище всего именно въ той специальной области, въ которой вопросы матеріализма имѣютъ особенно рѣшающее значеніе, въ области *психологіи*.

Основа этого ученія о душѣ опирается на заблужденіи возможности и дѣйствительности. А именно, Аристотель опредѣляетъ душу, какъ *осуществленіе* органическаго тѣла, которое „*въ возможности*" имѣетъ жизнь [30]). Это выраженіе само по себѣ не такъ загадочно и двусмысленно, какъ нѣкоторые находили. „Осуществленіе" или „исполненіе" выражено черезъ „ἐντελέχεια", и трудно сказать, чего-чего не было вносимо въ это выраженіе. У Аристотеля оно означаетъ извѣстную противоположность къ δύναμις; то, что оно болѣе означаетъ, есть слѣдствіе натяжекъ [31]).

---

[30]) Полное опредѣленіе de anima II, 1 гласитъ: ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος, φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει τοιούτου δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν; по переводу *Кирхманна* (phil. Bibl. Bd. 43): «Душа есть первая полная дѣйствительность живаго въ возможности природнаго тѣла, и притомъ такого, которое имѣетъ органы». Тамъ же мѣткія поясненія; но если фонъ Кирхманнъ говоритъ (стран. 58), что это опредѣленіе не есть вовсе опредѣленіе души въ современномъ смыслѣ, но только опредѣленіе *органической силы*, которая у человѣка общая съ животнымъ и растеніемъ, то это не можетъ быть вѣрно, такъ какъ Аристотель предпосылаетъ объясненіе, что онъ хочетъ дать *общее* понятіе о душѣ, слѣдовательно такое, которое обнимаетъ всѣ роды душъ. Но это не значитъ, какъ это понято Кирхманномъ: понятіе о родѣ души, которая обща всѣмъ одушевленнымъ существамъ, но рядомъ съ которою нѣкоторыя изъ нихъ могутъ имѣть еще другой родъ души, не вошедшій въ опредѣленіе. Напротивъ, опредѣленіе должно обнимать всю человѣческую душу со всѣми ея высшими способностями, также какъ напр., душу растенія, и такъ это и есть; потому что по аристотелевскому пониманію *человѣческое* тѣло сотворено какъ организмъ для *разумной* души, и душа слѣдовательно составляетъ его осуществленіе, причемъ она заключаетъ въ себѣ и низшія способности. Что это пониманіе не можетъ быть согласовано съ *одной частію* современныхъ системъ психологіи (такъ какъ они душѣ приписываютъ только функціи *сознанія*), это не даетъ намъ права понимать его какъ чисто физіологическое. Вѣдь заставляетъ же Аристотель — болѣе осмотрительный въ этомъ, чѣмъ многіе новѣйшіе — и при *мышленіи* разумъ дѣйствовать вмѣстѣ съ чувственнымъ образомъ фантазіи!

[31]) *Fortlage*, System der Psychol. 1855, I, S. 24 говоритъ: «Отрицательная величина нематеріальнаго, которое господствуетъ надъ сферой внѣшняго чувства, была обозначена у Аристотеля загадочнымъ и многозначительнымъ, а потому кажущимся глубокомысленнымъ, выраженіемъ ἐντελέχεια, и такъ сказать изъ ничего возведена въ нѣчто». Тутъ, безъ сомнѣнія, вѣрно послѣднее, т. е. что Аристотель, принявъ энтелехію, изъ ничего сдѣлалъ видимость чего-то. Но это касается не только понятія о душѣ, но всего употребленія слова ἐντελέχεια, и далѣе всего ученія Аристотеля о возможности и дѣйствительности. Въ вещахъ разъ навсегда нѣтъ ничего кромѣ совершенной дѣйствительности. Всякая вещь взятая сама по себѣ есть энтелехія и

Органическое тѣло имѣетъ жизнь только въ возможности. Но осуществленіе этой возможности является извнѣ. Вотъ и все. Внутренняя неправда всего воззрѣнія еще очевиднѣе, чѣмъ при отношеніи формы къ веществу, хотя противоположность обѣихъ паръ понятій совершенно совпадаетъ. Что органическое тѣло, какъ простая *возможность* человѣка, вовсе не мыслима безъ *человѣческой формы*, которая со своей стороны предполагаетъ дѣятельность „осуществленія" человѣка въ образовательномъ веществѣ, слѣдовательно душу, есть камень преткновенія ортодоксальнаго аристотелевскаго воззрѣнія, который безъ сомнѣнія существенно способствовалъ развитію стратонизма. Аристотель, чтобы избѣжать этого камня, сводитъ вопросъ на актъ *рожденія*, какъ будто здѣсь, по крайней мѣрѣ, безформенное вещество посредствомъ душевной энергіи рождающаго получаетъ свое осуществленіе, какъ человѣческій образъ. Но этимъ требуемое системою раздѣленіе формы и вещества, осуществленія и возможности, только переносится въ мракъ менѣе извѣстнаго процесса, и слѣдовательно начинается ловля въ мутной водѣ [32]). Но средніе

если ставить рядомъ вещь и ея энтелехію, то это сводится на чистую тавтологію. Но съ душой дѣло идетъ точно такъ же, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ. *Душа человѣческая по Аристотелю есть человѣкъ*. Эта тавтологія получаетъ внутри системы болѣе глубокое значеніе, только въ силу того, что 1) дѣйствительному и законченному человѣку противопоставляется видимость и миражъ тѣла, какъ лишь возможнаго человѣка (срав., впрочемъ, слѣд. примѣч.) и 2) что дѣйствительное и законченное существо съ тою же двусмысленностью, которая намъ такъ бросается въ глаза въ понятіи οὐσία, смѣшивается потомъ опять съ существенною частью существа. Вотъ почему Аристотель и «неотрицательную величину нематеріальнаго» въ своемъ понятіи о душѣ опредѣлилъ не далѣе, чѣмъ вообще въ понятіи формы. Лишь *новоплатоническое* пониманіе сверхчувственнаго внесло мистику и въ понятіе энтелехіи, въ которомъ она потомъ, конечно, могла превосходно разростись.

[32]) Срав. de anima II, 1, S. 61 въ Кирхмановскомъ переводѣ: «А также не то, что потеряло свою душу есть въ возможности живое, но то, что ее имѣетъ; напротивъ, сѣмя и плодъ есть такое тѣло въ возможности». Тутъ Аристотель старается избѣжать очень справедливаго возраженія, что по его системѣ всякій человѣкъ долженъ произойти изъ готоваго мертваго тѣла посредствомъ присоединенія энтелехіи. Конечно, онъ справедливо можетъ утверждать, что *трупъ* для этого больше не годится, именно оттого, что онъ не есть болѣе совершенный организмъ (здѣсь, впрочемъ, можно спросить, заходилъ-ли Аристотель такъ далеко въ своихъ мысляхъ; срав. прим. *Кирхмана* къ этому мѣсту); но тогда нельзя уже указать ни на какой случай, гдѣ тѣло живое «въ возможности» отличалось бы отъ тѣла дѣйствительно живаго и потому Аристотель прибѣгаетъ къ сѣмени и плоду. Здѣсь есть

вѣка могли очень хорошо пользоваться этимъ воззрѣніемъ и умѣли привести его въ полное согласіе съ догматикой.

Гораздо больше достоинства имѣетъ глубокомысленное ученіе философа изъ Стагиры, что человѣкъ, какъ высшее созданіе творенія, имѣетъ въ себѣ природу всѣхъ низшихъ ступеней. Задача растенія состоитъ въ питаніи себя и возрастаніи; поэтому существо души растенія есть и существо произрастанія. Животныя, кромѣ того, могутъ ощущать, двигаться и желать; растительная жизнь служитъ здѣсь высшей, сенситивной. Въ человѣкѣ къ этому прибавляется еще высшій принципъ, принципъ духа (νοῦς) и господствуетъ надъ другими. Посредствомъ извѣстнаго механизированія, къ которому склонна была схоластика, изъ этихъ элементовъ человѣческаго существа были сдѣланы три почти вполнѣ отдѣльныя одна отъ другой души, anima *vegetativa*, anima *sensitiva* и anima *rationalis*, изъ которыхъ первую человѣкъ имѣлъ общую съ животнымъ и растеніемъ, вторую—по крайней мѣрѣ съ животнымъ, тогда какъ послѣдняя одна безсмертна и божественнаго происхожденія и обнимаетъ всѣ высшія, духовныя силы, въ которыхъ животнымъ отказано [33]). Изъ этого различенія произошло у христіанскихъ догматиковъ раздѣленіе между душой и духомъ, двумя высшими силами, тогда какъ низшая, anima vegetativa, стала основаніемъ позднѣйшаго ученія о жизненной силѣ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что Аристотель эти силы въ человѣкѣ отдѣлялъ только въ понятіи. Такъ же, какъ человѣческое тѣло свою животную природу имѣетъ не *рядомъ* съ специфической человѣческой природой, но въ ней, такъ какъ оно есть вполнѣ животное тѣло благороднѣйшаго свойства, и все же, въ своемъ особенномъ образованіи, насквозь своеобразно-человѣческое: такъ по

видимость справедливости его противоположенія, но только видимость, потому что сѣмя и плодъ также уже оживлены и имѣютъ свойственную человѣческому существу форму. Если же, примѣняя къ дѣлу объясненный въ текстѣ релативизмъ формы и вещества, мы захотимъ сказать: зародышъ, конечно, имѣетъ форму (и слѣдовательно энтелехію) зародыша, но по отношенію къ полному человѣку онъ есть только *возможность*, а слѣдовательно *вещество*, то это соображеніе подкупаетъ, пока мы имѣемъ въ виду только крайности и самый актъ осуществленія оглядываемъ быстрымъ взглядомъ. Но если хотимъ удержать этотъ способъ разсматриванія и прослѣдить его по отдѣльнымъ ступенямъ, то вся кажущаяся ясность снова исчезаетъ, такъ какъ Аристотель врядъ-ли хотѣлъ сказать, что юноша есть тѣло мужа, потому что онъ есть его возможность.

[33]) Правда отдѣленіе anima rationalis отъ низшихъ душевныхъ способностей было оспариваемо церковью и противоположное мнѣніе даже было возведено въ догматъ на соборѣ въ *Віеннѣ* (1311); однако, болѣе удобное и болѣе подходящее къ Аристотелю воззрѣніе постоянно возвращалось.

немъ можно представлять себѣ отношеніе душевныхъ ступеней. *Человѣческая форма* заключаетъ въ себѣ духовное существо, вполнѣ проникнутое способностью ощущенія или желанія, какъ эта способность уже въ животномъ составляетъ одно и то же съ жизненнымъ принципомъ. Только въ ученіи объ „отдѣлимомъ" разумѣ, томъ ученіи, на которое ссылается монопсихизмъ аверроистовъ съ одной стороны и схоластическое ученіе о безсмертіи съ другой стороны, единство отвергается, но не безъ очевиднаго нарушенія основаній системы. Это единство, по которому форма человѣка, соединяющая въ себѣ всѣ низшія формы, есть его душа, было разорвано схоластиками. Они при этомъ могли, даже помимо „отдѣлимаго разума", опираться на нѣкоторыя выраженія великаго философа, который всюду въ своей системѣ соединяетъ съ самою строгою послѣдовательностью извѣстнымъ основаніямъ сильное колебаніе въ развитіи. Такъ, въ особенности въ ученіи о безсмертіи, которое, подобно ученію о Богѣ, слабо связано съ системой и противорѣчитъ ей во многихъ пунктахъ [34]).

Аристотелевскою философіею объясняются еще многія положенія старой метафизики, которыя матеріалистами отвергаются, просто какъ безсмысленныя. Сюда въ особенности относится утвержденіе, что душа не только распространена во всемъ тѣлѣ, но и въ *каждой* части его *всецѣло* присутствуетъ. *Ѳома Аквинскій* прямо училъ, что она не только въ возможности, но въ дѣйствительности присутствуетъ въ каждой части тѣла своимъ цѣлымъ и недѣлимымъ существомъ. Это многимъ матеріалистамъ представлялось вершиной безсмыслицы, но въ аристотелевской системѣ это имѣетъ столь же ясный смыслъ, какъ если сказать, что принципъ круга, выраженный единымъ и нераздѣльнымъ положеніемъ $x^2 + y^2 = r^2$, вполнѣ осуществляется въ любомъ отдѣлѣ даннаго круга радіуса r, центръ котораго совпадаетъ съ началомъ координатъ.

Если сравнимъ принципъ формы человѣческаго тѣла съ уравненіемъ круга, мы поймемъ основную мысль Стагирита можетъ быть чище и отчетливѣе, чѣмъ онъ самъ могъ ее изложить. Вопросъ о *мѣстонахожденіи сознательныхъ функцій*, ощущенія и желанія, есть совершенно другой вопросъ. Аристотель влагаетъ ихъ въ сердце; схоластики, на основаніи *Галена*, въ мозгъ. Аристотель, послѣдовательно, оставляетъ за этими функціями ихъ физическую природу и поэтому въ этомъ весьма важномъ пунктѣ, строго говоря, совпадаетъ съ матеріалистами (сравн. прим. 31). Въ этомъ, конечно, за нимъ не могли послѣдовать схоластики, и нельзя отрицать, что позднѣйшая метафизика много разъ вносила въ простыя и понятныя сами по себѣ формулы мистическую путаницу, которая лежитъ ближе къ полнѣйшему безсмыслію, чѣмъ къ ясному мышленію.

Но если мы противоположность матеріализма метафизикѣ захотимъ взять въ самомъ ея корнѣ, то неизбѣжно нужно вернуться къ тому смѣшенію *бытія* и *мышленія*, которое въ понятіи „возможности" оказалось столь богатымъ послѣдствіями. Мы твердо держимся той мысли, что это смѣшеніе первоначально имѣло только характеръ обыкновенной ошибки. Лишь новѣйшимъ философамъ было суждено признать добродѣтелью неумѣнье освободиться отъ тысячелѣтнихъ оковъ и даже возвести въ принципъ именно это недоказанное тождество бытія и мышленія.

Если я ради математическаго построенія описываю кругъ мѣломъ, то, конечно, форма пространственнаго расположенія частичекъ мѣла существуетъ прежде всего въ умѣ, какъ цѣль. Цѣль становится движущей причиной, форма осуществленіемъ принципа въ вещественныхъ частяхъ. Но гдѣ же принципъ? Въ мѣлу? Очевидно, не въ отдѣльныхъ частичкахъ. А также не въ ихъ суммѣ. Но въ ихъ „расположеніи", т. е. въ нѣкоторой абстракціи. Принципъ есть и остается въ человѣческой мысли. Но кто же намъ даетъ право влагать такой раньше существующій принципъ въ тѣ вещи, которыя дѣлаются не человѣческимъ остроуміемъ, какъ напр. форма человѣческаго тѣла? Эта форма—есть ли она что нибудь? ***Въ нашемъ пониманіи, конечно.*** Это есть способъ явленія вещества, т. е. тотъ способъ, какъ оно намъ представляется; но можетъ ли этотъ способъ явленія вещи существовать прежде явленія самой вещи? Можетъ ли онъ существовать отдѣльно отъ нея?

Какъ видно, противоположность между формою и веществомъ, какъ скоро возьмемъ дѣло въ самой основѣ, приводитъ къ вопросу о существованіи *универсалій*, потому-что только какъ нѣчто общее форма могла быть вообще признаваема существующею сама по себѣ внѣ человѣческаго мышленія. Такъ, аристотелевское міровоззрѣніе приводитъ всюду, если мы беремъ вещь въ основаніи, *къ платонизму*, и какъ только мы встрѣчаемъ противоположность между аристотелевскимъ „эмпиризмомъ" и платоновскимъ идеализмомъ, мы имѣемъ передъ собой пунктъ, въ которомъ Аристотель противорѣчитъ самъ себѣ. Такъ, въ ученіи о субстанціи Аристотель начинаетъ сильно эмпиристически съ субстанціональности частныхъ конкретныхъ вещей. Но тотчасъ же это понятіе улетучивается въ положеніе, что понимаемое въ вещахъ, или форма, есть субстанція. Но понимаемое есть общее, и, однако, въ своемъ соединеніи съ неопредѣленнымъ само по себѣ веществомъ, оно есть и опредѣляющее. Это имѣетъ

[34]) Противорѣчіе въ ученіи о νοῦς по отношенію къ ученію о безсмертіи признано и *Ибервегомъ*, Grundriss I, 4 Aufl., S. 182. Срав., впрочемъ, выше прим. 55 перваго отдѣла.

[35]) См. *Prantl*, Geschich. d. Logik im Abendlande. III, S. 184.

*

смыслъ въ платонизмѣ, который единичныя вещи разсматриваетъ, какъ ничтожныя призрачныя существа; у Аристотеля это остается совершеннымъ противорѣчіемъ и поэтому одинаково таинственно для мудрецовъ, какъ и для глупцовъ.

Если примѣнить эти соображенія къ спору *номиналистовъ* и *реалистовъ* (срав. выше стр. 66 и слѣдующія), то понятно, что *возникновеніе недѣлимаго* должно было представлять особенныя затрудненія реалистамъ. Форма, какъ общее, не можетъ сдѣлать недѣлимое изъ матеріи; гдѣ же мы возьмемъ, говоря схоластически, „principium individuationis". Аристотель не далъ намъ на это отвѣта. *Авиценна* нашелъ выходъ, приписавъ принципъ индивидуаціи, т. е. то, чѣмъ изъ понятія о собакѣ дѣлается эта опредѣленная собака,—матеріи; выходъ, съ которымъ или должно пасть все аристотелевское понятіе матеріи (а тѣмъ болѣе платоновское) или недѣлимое, по платоновски, улетучивается. Здѣсь попалъ въ западню даже *св. Ѳома*, который вообще осторожно умѣлъ соединять употребленіе арабскихъ комментаторовъ съ уклоненіемъ отъ ихъ ложныхъ ученій. Онъ вложилъ принципъ индивидуаціи въ матерію и сталъ еретикомъ, потому что, какъ доказалъ эпископъ *Стефанъ Темпіеръ*, это мнѣніе грѣшитъ противъ ученія объ не матеріальныхъ недѣлимыхъ, каковы ангелы и умершія души. *Дунсъ Скотъ* прибѣгъ къ изобрѣтенію знаменитой *haecceitas*, которая довольно часто, не обращая вниманія на связь понятій, цитируется какъ верхъ схоластической безсмыслицы. Дѣйствительно, представляется нелѣпостью идея принимать индивидуальность за дѣйствіе нѣкотораго общаго ad hoc, и все же это рѣшеніе затрудненія, между всѣми исходами, въ этомъ случаѣ испытанными, находится въ наилучшемъ согласіи, или скажемъ скорѣе, въ наименьшемъ противорѣчіи ко всему аристотелевскому ученію.

Но для *номиналистовъ* здѣсь не было большого затрудненія. *Оккамъ* объясняетъ совершенно спокойно, что принципъ индивидуаціи заключается въ самихъ *недѣлимыхъ*, и это прекрасно гармонируетъ съ тѣмъ Аристотелемъ, который недѣлимыхъ дѣлаетъ субстанціями, но тѣмъ хуже съ платонизирующимъ Аристотелемъ, который изобрѣлъ „вторыя субстанціи" (понятія о родѣ и видѣ) и субстанціальныя формы. Поймать на словѣ перваго Аристотеля—значитъ отстранить вторaго Аристотеля. Но второй есть господствующій Аристотель, и не только у схоластиковъ, арабовъ и старыхъ комментаторовъ, но и въ истинной, неискаженной аристотелевской системѣ. Поэтому и въ дѣйствительности номинализмъ, и въ особенности номинализмъ второго схоластическаго періода, можетъ быть разсматриваемъ какъ начало конца схоластики. Но для исторіи *матеріализма* номинализмъ имѣетъ большую важность не только своею общею противоположностью съ платонизмомъ и своимъ признаніемъ конкретнаго, но и совершенно опредѣленными историческими слѣдами, которые указываютъ на то, что номинализмъ фактически подготовилъ матеріализмъ и что онъ больше всего и сильнѣе всего разработывался тамъ (въ особенности въ *Англіи*), гдѣ позднѣе и матеріализмъ нашелъ самое сильное свое развитіе.

Если уже первоначальный номинализмъ придерживается словеснаго выраженія аристотелевскихъ категорій противъ новоплатоновскихъ комментаторовъ [36]), то несомнѣнно, что на возникновеніе и распространеніе позднѣйшаго номинализма имѣло большое вліяніе то, что стали извѣстными всѣ аристотелевскія сочиненія. Разъ освободившись отъ помочей новоплатоновскаго преданія и выплывши въ открытое море аристотелевской системы, схоластики вскорѣ должны были открыть въ ученіи объ общемъ, или, точнѣе говоря, въ ученіи о *словѣ*, *понятіи* и *вещи*, столько затрудненій, что возникло безчисленное множество попытокъ къ разрѣшенію великой задачи. И дѣйствительно, какъ *Прантль* показалъ въ своей „Исторіи логики на западѣ", для спеціальной исторіи, вмѣсто трехъ главныхъ ученій (universalia ante rem, post rem или in re), являются въ высшей степени разнообразныя комбинаціи и посредническія попытки, и мнѣніе, что *universalia* возникаютъ собственно только въ человѣческомъ разумѣ, попадается даже у писателей, которые въ цѣломъ положительно привержены къ реализму [37]).

Вмѣстѣ съ настоящими аристотелевскими сочиненіями и *аверроизмъ* былъ, вѣроятно, не безъ вліянія; хотя онъ, какъ предшественникъ матеріализма, прежде всего можетъ быть разсматриваемъ только со стороны вольнодумства. А именно, арабская философія, несмотря на свою наклонность къ натурализму, все же есть существенно реалистическая философія въ смыслѣ средневѣковыхъ партій, т. е. *платонизирующая*, и даже ея натурализмъ принимаетъ охотно мистическую окраску. Но такъ какъ арабскіе комментаторы энергически возбуждали относящіеся сюда вопросы и вообще принуждали къ усиленному собственному размышленію, то они косвенно могли способствовать номинализму. Главное вліяніе идетъ съ такой стороны, съ которой, съ перваго взгляда, его менѣе всего можно было ожидать: отъ обезславленной за свои отвлеченныя тонкости *византійской логики* [38]).

---

[36]) Срав. объ этомъ кромѣ *Прантля* въ особенности *Бараха*, zur Gesch. des Nominalismus vor Roscelin, Wien, 1866, гдѣ указывается на весьма развитый номинализмъ въ одной рукописи X-го столѣтія.

[37]) Такъ въ отдѣльныхъ мѣстахъ *Альбертъ Магнусъ*; срав. Prantl III, S. 97 u. f.

[38]) Указаніе на связь между распространеніемъ византійской логики на западѣ и перевѣсомъ номинализма есть одинъ изъ самыхъ драгоцѣнныхъ ре-

Нужно дѣйствительно удивляться, что именно крайность схоластики, именно эта ультраформальная логика школъ и софистическое искусство диспутовъ, вѣроятно, были въ связи съ вновь пробуждающимся эмпиризмомъ, который въ заключеніи разметалъ всю схоластику; и однако, мы имѣемъ слѣды этой связи, которые простираются и до настоящаго времени. Самый рѣшительный эмпирикъ, между извѣстными логиками настоящаго времени, *Джонъ Стюартъ Милль*, открываетъ свою систему логики двумя изрѣченіями *Кондорсе* и *В. Гамильтона*, которые расточаютъ великую похвалу схоластикамъ за тонкость и точность, приданную ими словесному выраженію мысли. Милль самъ принимаетъ въ свою логику нѣсколько различеній разныхъ видовъ значенія словъ, принадлежащихъ схоластикѣ тѣхъ послѣднихъ столѣтій среднихъ вѣковъ, которыя обыкновенно разсматриваются какъ непрерывная цѣпь нелѣпостей.

Но загадка легко разрѣшается, если примемъ въ соображеніе, что главною заслугой англійской философіи со времени Гоббеса и Локке было освобожденіе насъ отъ фальшиваго господства пустыхъ словъ въ умозрѣніи, и обращеніе мысли болѣе къ *вещамъ*, чѣмъ къ традиціоннымъ выраженіямъ. Но чтобы дойти до этого, ученіе о значеніи словъ должно было быть взято въ самомъ корнѣ и дѣло начаться рѣзкою критикою отношенія слова къ смыслу. Для этого византійская логика въ той разработкѣ, которую она получила на западѣ и въ особенности въ школѣ *Оккама*, представляетъ подготовительныя работы, которыя и нынѣ имѣютъ положительный интересъ.

Что эмпиризмъ и логическій формализмъ идутъ рука объ руку, и безъ того не рѣдкое явленіе. Чѣмъ болѣе наше стремленіе направлено на то, чтобы заставлять вещи по возможности чисто дѣйствовать на насъ, чтобы дѣлать опытъ и изслѣдованіе природы основаніемъ нашихъ взглядовъ, тѣмъ болѣе мы будемъ чувствовать потребность привязывать наши заключенія къ строго опредѣленнымъ знакамъ того, что мы хотимъ сказать, и не станемъ допускать, чтобы къ нашимъ утвержденіямъ примѣшивались, изъ естественныхъ разговорныхъ формъ, предубѣжденія прошлыхъ столѣтій и дѣтскія ступени развитія человѣческаго ума.

зультатовъ исторіи логики на западѣ *Прантля*. Что самъ Прантль называетъ направленіе Оккама вовсе не «номинализмомъ», а «терминизмомъ» (отъ логическаго «terminus», главнаго орудія этой школы), не обязательно для насъ, такъ какъ мы касаемся этого предмета только мимоходомъ. Поэтому, мы понимаемъ «номинализмъ» пока даже еще въ болѣе широкомъ смыслѣ общей оппозиціи противъ платонизма, которая универсаліямъ не придаетъ значенія вещей. Для Оккама они, конечно, не «имена», а «термины», которые представляютъ подразумѣваемыя подъ ними вещи. «Terminus» есть составная часть сужденія, составленнаго въ умѣ; оно не имѣетъ ни малѣйшаго существованія внѣ души, но оно и не есть что либо чисто произвольное, какъ слово, которымъ оно выражается, а происходитъ по естественной необходимости при сношеніи ума съ вещами. Срав. Prantl, III, S. 344 u. f. въ особенности прим. 782.

Конечно, вся сущность византійской логики первоначально вовсе не развилась, какъ сознательная эманципація отъ формъ языка, но скорѣе какъ попытка прослѣдить предполагаемое тождество рѣчи и мышленія во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Но результатъ неизбѣжно долженъ былъ повести къ эманципаціи точнаго выраженія мысли отъ формы языка. Кто нынѣ еще не прочь отожествлять вмѣстѣ съ *Тренделенбургомъ*, *К. Ѳ. Беккеромъ* и *Ибервегомъ* грамматику и логику, тотъ могъ бы съ большой пользой учиться у логиковъ тѣхъ столѣтій; такъ какъ они серьезно сдѣлали попытку *анализировать всю грамматику логически*, причемъ они, конечно, достигли до образованія новаго языка, варварству котораго гуманисты не могли достаточно ужасаться.

У Аристотеля отождествленіе грамматики и логики еще наивно, потому что, какъ Тренделенбургъ очень вѣрно замѣчаетъ, здѣсь обѣ науки только что произрасли отъ одного корня; правда, Аристотель уже видѣлъ многія черты различія между словомъ и понятіемъ, которыхъ, однако, не достаточно для разсѣянья общаго мрака. Въ его логикѣ всегда являются только субъектъ и предикатъ; по частямъ рѣчи, это—существительное и глаголъ, или, вмѣсто послѣдняго, прилагательное и связка; кромѣ того отрицанія, слова, которыя обозначаютъ объемъ, въ которомъ подлежащее придается субъекту, какъ „всѣ“, „нѣкоторые“, и извѣстные вспомогательные глаголы, выражающіе модальность сужденій. Византійская логика, напротивъ, въ томъ видѣ, какъ она въ XIII столѣтіи распространилась на западѣ, не только ввела нарѣчія, увеличила кругъ употребляемыхъ въ логикѣ вспомогательныхъ глаголовъ, приняла во вниманіе значеніе падежа существительнаго, но прежде всего она имѣла въ виду и старалась устранить тѣ двусмысленности, которыя влечетъ за собою отношеніе имени къ обозначаемому имъ кругу понятій. Эти двусмысленности въ латинскомъ, гдѣ нѣтъ члена, еще гораздо многочисленнѣе, чѣмъ въ нѣмецкомъ, какъ напр., въ извѣстномъ случаѣ, гдѣ пьяный студентъ клянется, что онъ не пилъ „vinum“, такъ какъ онъ позволилъ себѣ reservatio mentalis,—подразумѣвать подъ vinum вино во всемъ его объемѣ, слѣдовательно все вино какое только существуетъ, а вина въ Индіи или въ стаканѣ своего сосѣда онъ, конечно, не пилъ. Подобные софизмы принадлежали, конечно, къ школьнымъ забавамъ позднѣйшей схоластической логики, и изобиліе ихъ, такъ же какъ

и хитросплетенной разработки школьныхъ формъ различенія, встрѣтило справедливое порицаніе и довольно часто вело къ побѣдѣ гуманистовъ въ ихъ борьбѣ съ схоластиками. Но главная цѣль, при всемъ этомъ, была очень серьезная, и за всю эту задачу, раньше или позднѣе, конечно, въ другой связи и съ другой конечной цѣлью, нужно будетъ опять приняться.

Результатъ великой попытки былъ отрицательный въ томъ смыслѣ, что на этомъ пути не была достигнута совершенная логика, и естественная реакція противъ изобилія искуственности вскорѣ привела къ тому, что вылили воду изъ ванны вмѣстѣ съ ребенкомъ. Однако, какъ говоритъ Кондорсе, пріобрѣтена была не только „неизвѣстная древнимъ" привычка къ точному выраженію мысли, но и превосходно согласующійся съ эмпиризмомъ взглядъ на сущность языка.

Сократъ полагалъ, что всѣ слова должны были первоначально, по возможности въ совершенствѣ, выражать *истинную* сущность обозначаемыхъ вещей; *Аристотель*, въ порывѣ своего эмпиризма, призналъ языкъ *условленнымъ*; школа Оккама привела къ тому (хотя это еще и не было понято съ полнымъ сознаніемъ), чтобы *сдѣлать научный* языкъ условнымъ, т. е. освободить его посредствомъ произвольнаго фиксированія понятій отъ *ставшаго историческимъ* типа выраженій и тѣмъ устранить безчисленное множество двусмысленностей и мѣшающихъ побочныхъ понятій. По весь этотъ процессъ былъ неизбѣженъ, если должна была возникнуть наука, которая, вмѣсто того, чтобы черпать все изъ субъекта, заставляла бы говорить вещи, имѣющія языкъ часто совершенно иной, нежели языкъ нашихъ грамматикъ и словарей. Уже этимъ однимъ Оккамъ сталъ полноцѣннымъ предшественникомъ *Бэкона*, *Гоббеса* и *Локке*. Ихъ предшественникомъ онъ былъ уже по большей дѣятельности *самомышленія* вмѣсто простого повторенія, къ которому приводило его направленіе; но больше всего по естественной гармоніи его пріемовъ логики съ основною мыслью стараго номинализма, который во всѣхъ „универсаліяхъ" видитъ только собирательныя выраженія для единственно субстанціонныхъ, единственно внѣ человѣческаго мышленія существующихъ конкретныхъ, частныхъ чувственныхъ вещей. Номинализмъ, впрочемъ, былъ нѣчто болѣе, чѣмъ простое школьное мнѣніе. Онъ былъ въ сущности скептическимъ принципомъ въ противоположность всему стремленію среднихъ вѣковъ къ авторитету; разработываемый оппозиціонно настроенными *францисканцами*, онъ обратилъ рѣзкость своего аналитическаго образа мышленія и противъ іерархическаго зданія церкви, также какъ онъ ниспровергъ іерархію міра понятій. И такъ мы не должны удивляться, что Оккамъ требовалъ *свободы мысли*, что онъ въ религіи держался *практической стороны* и что онъ всю *теологію*, какъ позднѣе и его соотечественникъ Гоббесъ, *выкинулъ за бортъ*, объявивъ ученія вѣры абсолютно недоказываемыми [39]). Его ученіе, что наука въ концѣ не имѣетъ другаго предмета, кромѣ чувственныхъ частныхъ вещей, еще и нынѣ составляетъ основаніе логики *Стюарта Милля*, какъ и вообще онъ оппозицію здраваго человѣческаго разума противъ платонизма выражаетъ съ такою рѣзкостью, которая даетъ ему большое историческое значеніе [40]).

III. Возвращеніе матеріалистическихъ воззрѣній съ возрожденіемъ наукъ.

Вмѣсто положительныхъ пріобрѣтеній господство схоластики въ области наукъ дало только твердую, столѣтіями освященную систему понятій и выраженій, и прогрессъ долженъ былъ даже начаться тѣмъ, чтобы разрушить эту систему, въ которой воплотились предубѣжденія и основныя ошибки традиціонной философіи. Тѣмъ не менѣе, оковы схоластики оказали для своего времени важную услугу духовному развитію человѣчества. Какъ латынь теологовъ того времени, такъ и формулы схоластики образовали общую стихію умственныхъ сношеній для всей Европы. Помимо изощренія формальнаго мышленія, которое и въ самой испорченной формѣ аристотелевской философіи было весьма значительнымъ и вліятельнымъ, то же *общеніе*, которое было создано старою системою, вскорѣ стало также прекрасною средою для *распространенія новыхъ мыслей*. Время возрожденія наукъ нашло между учеными Европы такую связь, какой съ тѣхъ поръ никогда не существовало. Слава изобрѣтенія, значительной книги, литературнаго спора распространялась по всѣмъ образованнымъ странамъ, если не скорѣй, то повсемѣстнѣе и основательнѣе, чѣмъ въ наше время.

Если считать періодъ возрожденія, начало и конецъ котораго трудно опредѣлить, съ середины 15-го до середины 17-го столѣтія, то въ этомъ періодѣ

[39]) Prantl, III. S. 328.—Требованіе свободы мышленія относится, конечно, только къ *философскимъ* положеніямъ (сравн. прим. въ слѣдующей главѣ о *двоякой истинѣ* въ средніе вѣка), но такъ какъ теологія въ сущности остается только областью *вѣрованія*, а не *знанія*, то требованіе имѣетъ значеніе для всей области научнаго мышленія.

[40]) При этомъ Оккамъ отнюдь не отрицаетъ значенія общихъ положеній. Онъ учитъ даже, что наука относится къ *универсаліямъ*, а не прямо къ отдѣльнымъ вещамъ, но она не относится къ универсаліямъ, *какъ къ таковымъ*, но только къ универсаліямъ, какъ къ выраженію подразумѣваемыхъ подъ ними недѣлимыхъ. Prantl, III, 332 u. f. insbes. Anm. 750.

времени, состоящемъ изъ двухъ сотъ лѣтъ, можно различить четыре эпохи, которыя хотя не отчетливо разграничены, но все же въ основныхъ чертахъ замѣтно различны одна отъ другой. Первая изъ нихъ сосредоточиваетъ главный интересъ Европы въ *филологіи*. Это было время людей подобныхъ Лаурентію Валлѣ, Ангелу Политіану и великому Эрасму, который образуетъ переходъ къ теологической эпохѣ. Господство *теологіи* достаточно характеризуется бурями времени реформаціи; она нѣкоторое время подавляла почти всякій другой научный интересъ, въ особенности въ Германіи. Лишь потомъ въ блестящій вѣкъ Кеплера и Галилея выступили впередъ естественныя науки, которыя съ начала времени возрожденія окрѣпли въ тихихъ мастерскихъ изслѣдователей; только въ четвертомъ ряду слѣдовала *философія*, хотя кульминаціонный пунктъ дѣятельности людей, подобныхъ Бэкону и Декарту, и приходится немногимъ позднѣе великихъ открытій Кеплера. Всѣ эти эпохи творческаго труда еще производили свѣжее вліяніе на современниковъ, когда матеріалистическая натурфилософія въ серединѣ 17-го столѣтія была опять систематически разработана Гассенди и Гоббесомъ.

Если мы при этомъ обзорѣ ставимъ возрожденіе *философіи* въ заключеніе, то врядъ ли кто нибудь станетъ серьезно это оспаривать, какъ скоро движеніе „renaissance", „возрожденія *древности*" не принимать буквально, но въ смыслѣ дѣйствительнаго характера, который присущъ этому великому, и въ сущности своей однородному движенію. Это было время, которое восторженно примыкаетъ къ стремленіямъ и преданіямъ древности, но которое въ то же время всюду порождаетъ зародыши новаго, великаго и самостоятельнаго культурнаго періода. Конечно, можно бы попробовать отдѣлить характеръ *самостоятельности* и выступленіе *новыхъ*, независимыхъ отъ древности, стремленій и цѣлей отъ настоящей renaissance и начать съ Галилея и Кеплера, Бэкона и Декарта совершенно новый періодъ; но мы встрѣчаемъ здѣсь, какъ впрочемъ при каждой попыткѣ разграничивать историческіе періоды, всюду переплетенныя нити и сливающіяся черты. Такъ, какъ мы дальше увидимъ, *Гассенди* и *Бойль* еще въ 17-мъ столѣтіи примыкаютъ къ атомизму древнихъ, тогда какъ *Леонардо да Винчи* и *Людовикъ Вивесъ*, несомнѣнно люди самаго свѣжаго обновленія, уже покидаютъ традиціи древности и стараются основать независимую отъ Аристотеля и всей древности науку опыта.

Одинаково трудно и обратно совершенно разграничить зачатки возрожденія древности. Мы выше назвали середину 15-го столѣтія, потому что около этого времени италіанская филологія получаетъ свое полное развитіе и *гуманизмъ* начинаетъ борьбу противъ схоластики; но это движеніе имѣло свой прологъ уже цѣлымъ столѣтіемъ раньше, во времена *Петрарки* и *Боккачіо*, и дойдя

до этого времени, мы не можемъ отрицать, что новый духъ, проявившійся въ Италіи, можетъ быть прослѣженъ по крайней мѣрѣ до эпохи императора Фридриха II, съ значеніемъ котораго мы познакомились въ первой главѣ этого отдѣла. Но въ такомъ случаѣ въ сущности и преобразованіе схоластики, посредствомъ знакомства съ *Аристотелемъ* и *арабскою литературою* [41]), является какъ одинъ изъ первыхъ и самыхъ главныхъ членовъ въ великомъ процессѣ возрожденія. *Философія*, составляющая конецъ всего движенія и налагающая на завершеніе великаго переворота свою печать, является также и во главѣ движенія.

Мы видѣли уже въ двухъ предыдущихъ главахъ, какъ въ послѣднія столѣтія среднихъ вѣковъ подъ вліяніемъ арабской философіи и византійской логики выступало то необузданное вольнодумство, то тяжелая борьба за свободу мысли. Особая форма этой напрасной борьбы за свободу мысли есть ученіе о *двоякой истинѣ*, философской и теологической, которыя могутъ существовать рядомъ, не смотря на то, что они совершенно противоположнаго содержанія. Какъ мы видимъ, это ученіе есть истинный первообразъ того, что нынѣ называется неудачно избраннымъ, но все же вкоренившимся выраженіемъ, „двойная бухгалтерія" [42]).

Главнымъ мѣстомъ этого ученія былъ въ 13-мъ столѣтіи парижскій университетъ, гдѣ уже ранѣе середины столѣтія возникло даже странное положеніе: „что отъ вѣчности существовало много истинъ, которыя не были самимъ Богомъ". Одинъ парижскій преподаватель, Іоаннъ де-Брескенъ, оправдывался въ 1247 году въ своихъ „заблужденіяхъ" замѣчаніемъ, что онъ найденныя епископомъ еретическими положенія преподавалъ не „теологически", но только „философски". Хотя епископъ разъ навсегда строго запретилъ подобныя оговорки, все же смѣлость въ такихъ „лишь философскихъ" утвержденіяхъ, повидимому, шла все дальше; потому что въ 1270 и 1276 годахъ опять осуждается цѣлый рядъ подобныхъ положеній, которыя явно всѣ аверроистическаго происхожденія. Воскресеніе мертвыхъ, твореніе міра во времени, из-

[41]) *Prantl*. Gesch. d. Logik III, S. 1, говоритъ, что нельзя достаточно часто обращать вниманіе на то, «что такъ называемое возрожденіе древности для философіи, математики и естественныхъ наукъ произошло по большей части уже въ XIII столѣтіи, а именно когда стали извѣстными Аристотель и арабская литература».

[42]) Относящіеся сюда факты можно найти подробно сообщенными въ Аверроэсѣ *Ренана* (Paris, 1852) II, 2 и 3. Краткое сопоставленіе всего того, что спеціально относится къ ученію о двоякой истинѣ, находится у *Майвальда*, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie u. Philosophie im Mittelalter. Berlin, 1871.

мѣнчивость индивидуальной души отрицались во имя философіи, тогда какъ въ то же время допускалось, что всѣ эти ученія „по католическому вѣрованію" истинны. Но каково было мнѣніе объ этой, такъ легко допускаемой, теологической истинѣ, видно изъ того обстоятельства, что между осужденными положеніями попадаются ученія слѣдующаго рода: „Ничего нельзя знать изъ-за знанія теологіи". „Христіанская религія мѣшаетъ чему-нибудь научиться". „Мудрецы міра только философы". „Рѣчи теологовъ основаны на басняхъ" [43]).

Правда, что мы не знаемъ авторовъ этихъ положеній, которыя, вѣроятно, большею частью никогда не появлялись въ литературѣ, по крайней мѣрѣ въ явной, а только на лекціяхъ и диспутахъ; но вся та манера, съ которой епископы борются съ этимъ зломъ, ясно доказываетъ, что тотъ духъ, который породилъ такія положенія, былъ далеко распространенъ и смѣло шелъ впередъ. Скромное утвержденіе, что все это имѣетъ только „философское" значеніе, рядомъ съ такими положеніями, которыя ставятъ философію гораздо выше теологіи и видятъ въ послѣдней задержку науки, очевидно было только щитомъ противъ преслѣдованія и средствомъ для отступленія на случай какого нибудь процесса. Также очевидно, что тогда существовала партія, которая выводила эти положенія не мимоходомъ, по случаю истолкованія Аристотеля, но нарочно, въ оппозицію противъ ортодоксальныхъ доминиканцевъ. Тотъ же духъ выступаетъ и въ *Англіи* и *Италіи*, гдѣ въ 13-мъ столѣтіи, почти одновременно съ разсказанными случаями въ Парижѣ, появляются подобныя же положенія и осуждаются епископами [44]).

Въ *Италіи* аверроизмъ тогда въ тиши вкоренился въ *Падуанскомъ* университетѣ. Этотъ университетъ въ умственномъ отношеніи давалъ тонъ всему сѣверо-западу Италіи, а самъ въ свою очередь находился подъ вліяніемъ свѣтски просвѣщенныхъ и склонныхъ къ практическому матеріализму государственныхъ людей и купцовъ *Венеціи* [45]). Здѣсь аверроизмъ, а съ нимъ и обоготвореніе Аристотеля и все варварство схоластики продолжалось до 17-го столѣтія, менѣе подвергаясь нападенію, чѣмъ въ какомъ либо другомъ универ-

[43]) *Maywald*, zweif. Wahrh. S. 11. *Renan*, Averroès, p. 219.

[44]) *Maywald*, S. 13; *Renan*, p. 208, гдѣ такъ же по Hauréau, philos. scholast., примѣчанія о связи англійскаго аверроизма съ партіей францисканцевъ.

[45]) *Renan*, Averroès, p. 258: «Le mouvement intellectuel du nord—est de l'Italie, Bologne, Ferrare, Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre, pour obtenir une augmentation de salaire. Padoue d'un autre coté, n'est que le quartier latin de Venise; tout ce qui s'enseignait a Padoue, s'imprimait à Venise».

ситетѣ, но за то и менѣе возбуждая вниманія. Какъ „твердыня варварства", Падуа противостояла гуманистамъ, которые, именно въ Италіи, склонялись рѣшительнѣе всего къ *Платону*, прекрасныя формы языка и изложенія котораго привлекали ихъ, причемъ они, за немногими исключеніями, остерегались углубляться въ мистическую сторону платонизма.

Какъ гуманисты, такъ и просвѣщенные, но придерживающіеся своихъ традицій схоластики Падуи, противостояли, однако, пока возможно было, изслѣдователямъ природы. *Кремонини*, послѣдній изъ этой школы, училъ въ падуанскомъ университетѣ, одновременно съ *Галилеемъ*, и въ то время, какъ Галилей за незначительную плату преподавалъ элементы Эвклида, Кремонини получалъ 2000 гульденовъ жалованья за свои лекціи о естественно-научныхъ сочиненіяхъ Аристотеля. Разсказываютъ, что когда Галилей открылъ спутниковъ Юпитера, Кремонини не хотѣлъ болѣе смотрѣть въ телескопъ, потому что дѣло шло противъ Аристотеля. Но Кремонини былъ вольнодумецъ, его взгляды на душу, хотя не строго аверроистическіе, все же не были совершенно церковными, и онъ защищалъ свое право учить тому, что стоитъ у Аристотеля, съ твердостью, достойною уваженія [46]).

Изъ ряда этихъ схоластическихъ вольнодумцевъ слѣдуетъ особенно здѣсь указать на одного: *Петра Помпонація*, автора появившейся въ 1516 г. книжечки о *безсмертіи души*. Вопросъ о безсмертіи души былъ тогда такъ популяренъ въ Италіи, что студенты отъ вновь выступившаго профессора, съ направленіемъ котораго они хотѣли познакомиться, на первой же лекціи требовали, чтобы онъ говорилъ о душѣ [47]), и, повидимому, ортодоксальный взглядъ не былъ любимымъ; въ самомъ дѣлѣ, Помпонацій, который, подъ охраной ученія о двоякой истинѣ, дѣлалъ, можетъ быть, самыя смѣлыя и остроумныя нападки на безсмертіе, какія только тогда были извѣстны, былъ весьма любимымъ доцентомъ.

Его направленіе не было, конечно, *аверроистическое*; онъ скорѣе сталъ главою школы, которая вступила въ ожесточенную борьбу съ аверроистами и которая опиралась въ своихъ взглядахъ на комментатора *Александра Афродизійскаго*; однако, яблокомъ раздора въ этомъ спорѣ было въ сущности только ученіе о душѣ и безсмертіи, и „александристы" въ главномъ вполнѣ подчинялись потоку аверроистическаго образа мыслей. Но въ вопросѣ о безсмертіи „александристы" дѣйствовали радикальнѣе; они отбросили монопсихизмъ и объявили душу просто „по Аристотелю" за небезсмертную — сохраняя при этомъ извѣстнымъ способомъ церковную вѣру.

[46]) *Renan*, Averroès, p. 257, 321 и сл.

[47]) *Renan*, Averroès, p. 285.

Помпонацій, въ своей книгѣ о безсмертіи, принимаетъ по отношенію къ церкви очень почтительный тонъ; онъ хвалитъ съ большимъ рвеніемъ опроверженіе аверроизма св. Ѳомою; но тѣмъ отважнѣе тѣ мысли, которыми проникнута его собственная критика вопроса о безсмертіи. Способъ разсужденія въ цѣломъ строго схоластическій, не исключая и неотдѣлимой отъ схоластики испорченной латыни; но въ послѣдней главѣ [48]) сочиненія, гдѣ Помпонацій обсуждаетъ „восемь большихъ трудностей“ вопроса о безсмертіи, онъ вовсе не довольствуется изслѣдованіемъ понятій и цитатами изъ Аристотеля. Здѣсь обнаруживается весь скептицизмъ того времени, даже съ очень явными проблесками теоріи о *трехъ обманщикахъ*.

Помпонацій разсматриваетъ здѣсь бренность души, какъ уже философски доказанную. Восемь затрудненій этого взгляда суть самые обыкновенные общіе доводы въ пользу безсмертія, и эти доводы Помпонацій опровергаетъ уже не схоластическимъ методомъ, такъ какъ они и не суть схоластически поставленныя возраженія, но здравымъ человѣческимъ смысломъ и нравственными изслѣдованіями. Между этими трудностями четвертая гласитъ: такъ какъ всѣ религіи („omnes leges“) утверждаютъ безсмертіе, то *весь міръ былъ бы обманутъ*, если бы оно не имѣло мѣста. На это отвѣтъ: что религіями почти всякій обманывается, можно допустить: но въ этомъ нѣтъ ничего дурнаго; потому что, такъ какъ существуютъ *три закона*: Моисея, Христа и Магомета, то или всѣ три ложные, и такимъ образомъ весь свѣтъ обманутъ, или, по крайней мѣрѣ два, и тогда большая часть обманута. Но нужно знать, что по Платону и Аристотелю законодатель („politicus“) есть *врачъ души*, и такъ какъ для него болѣе важно сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ, чѣмъ просвѣщеннымъ, то онъ долженъ былъ *принаравливаться къ различнымъ натурамъ*. Менѣе благородныя требуютъ награды и наказанія. Но нѣкоторыя не позволяютъ управлять собою такими средствами, и *для нихъ выдумано безсмертіе*. Какъ врачъ многое выдумываетъ, какъ кормилица приманиваетъ дитя ко многому, истинной причины чего оно не можетъ еще понять; такъ же совершенно правъ основатель религіи, конечная цѣль котораго разсматривается авторомъ какъ чисто политическая.

Но не слѣдуетъ забывать, что этотъ взглядъ въ Италіи между знатными и въ особенности между практическими государственными людьми былъ тогда очень распространенъ. Такъ *Макіавель* говоритъ въ своихъ замѣчаніяхъ на Ливія [49]): „Слѣдовательно князья республики или королевства должны поддерживать основы религіи, которую они имѣютъ; въ такомъ случаѣ, имъ легко будетъ сохранять свое государство религіознымъ, а слѣдовательно и добрымъ и согласнымъ. И все, что служитъ въ ея пользу, *если даже они ее считаютъ ложною*, они должны поддерживать и поощрять, и должны это тѣмъ болѣе дѣлать, чѣмъ они мудрѣе и лучше знаютъ, какъ дѣлаются дѣла въ мірѣ. И такъ какъ этому образу дѣйствія слѣдовали мудрые люди, то изъ этого возникло мнѣніе о чудесахъ, которыя почитаются въ религіяхъ, *хотя они и ложны*; ибо разумные ихъ увеличиваютъ, изъ какого бы источника они ни происходили, а потомъ уваженіе къ разумнымъ внушаетъ всякому вѣру въ нихъ“. Такъ и Левъ X, когда онъ долженъ былъ судить книгу Помпонація, вѣроятно, думалъ, что авторъ, конечно, совершенно правъ; да жаль, что это дѣло надѣлало столько шуму!

На третье возраженіе, что если бы души были смертны, не было бы праведнаго руководителя міра, Помпонацій отвѣчаетъ: „Истинная награда добродѣтели есть сама добродѣтель, которая дѣлаетъ человѣка блаженнымъ; потому что для человѣческой натуры не можетъ быть ничего выше, чѣмъ добродѣтель; такъ какъ она одна дѣлаетъ человѣка спокойнымъ и свободнымъ отъ всѣхъ бурь. Потому что у добродѣтельнаго все находится въ гармоніи; онъ ничего не боится и ни на что не надѣется и остается вѣренъ себѣ въ счастіи и несчастіи“. Для порочнаго самъ порокъ есть наказаніе. Какъ Аристотель говоритъ въ 7 книгѣ этики: „порочному все испорчено. Онъ никому не вѣритъ; ни на яву, ни во снѣ ему нѣтъ покоя, и онъ ведетъ, преслѣдуемый муками тѣла и души, такую жалкую жизнь, что никакой мудрецъ, какъ бы онъ ни былъ бѣденъ и слабъ, не избралъ бы жизнь тирана или порочнаго вельможи“.

Явленія духовъ Помпонацій называетъ обманомъ возбужденной фантазіи или продѣлками жрецовъ; одержимые бѣсомъ суть больные (возраженіе 5 и 6); однако же, часть относящихся сюда явленій признается и сводится на вліяніе добрыхъ и злыхъ духовъ или на астрологическія вліянія. Вѣрованіе въ астрологію было неразрывно связано съ аверроистическимъ просвѣщеніемъ.

---

[48]) Cap. XIII u. XIV. Въ послѣдней главѣ (XV) высказано еще только подчиненіе приговору церкви: никакіе естественные доводы не говорятъ за безсмертіе; слѣдовательно, оно основано единственно на откровеніи. Самыя сильныя мѣста встрѣчаются отъ стран. 101 до конца въ изданіи *Бардили* (Tübingen, 1791); S. 118 u. ff. Изданіе безъ обозначенія мѣста печатанія, 1534. Болѣе древнія изданія мнѣ неизвѣстны. — Сообщенныя въ первомъ изданіи мѣста были взяты изъ *М. Карріера*, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttgart u. Tub. 1847. Они въ существенномъ хотя вѣрны по смыслу, но все же свободнѣе, чѣмъ нужно, и нѣсколько политическій языкъ чуждъ оригиналу.

[49]) Срав. *Macchiavelli*, Erörter. über die 1 Decade des T. Livius, übers. v. Dr. Grützmacher, Berlin, 1871, S. 41.

Съ большою силою Помпонацій возстаетъ противъ тѣхъ (восьмое возраженіе), которые утверждаютъ, что порочные и отягощенные виной люди обыкновенно отрицаютъ безсмертіе, и что справедливые и добрые напротивъ, его признаютъ. „На оборотъ, говоритъ онъ, мы явно видимъ, что многіе порочные вѣрятъ въ безсмертіе и все же предаются своимъ страстямъ, тогда какъ многіе праведные и благородные люди считали душу смертной". Къ нимъ онъ причисляетъ Гомера и Симонида, Гиппократа и Галена, Александра Афродизійскаго и великихъ арабскихъ философовъ, наконецъ изъ *нашихъ соотечественниковъ* („ex nostratibus", здѣсь и у схоластика видѣнъ духъ Renaissance!) Плинія и Сенеку.

Въ томъ же духѣ Помпонацій писалъ о *свободѣ воли*, противорѣчія которой онъ явно указывалъ. Здѣсь онъ критикуетъ даже христіанское *понятіе о Богѣ*, именно, онъ указываетъ и раскрываетъ со всѣмъ остроуміемъ противорѣчіе между ученіемъ о всемогуществѣ, всевѣдѣніи и благости Бога и виною человѣка. Помпонацій оспаривалъ также въ отдѣльномъ сочиненіи *вѣру въ чудеса*, причемъ онъ, конечно, въ то же время долженъ былъ принять астрологическія вліянія, какъ натуральныя и фактически дознанныя. Такъ, напр., онъ, чисто по арабски, даръ *пророчества* выводитъ изъ вліянія звѣздъ и изъ непонятнаго соединенія съ неизвѣстными духами [50]). Вліяніе *реликвій*, напротивъ, обусловлено *воображеніемъ вѣрующихъ* и также бы хорошо воспослѣдовало, если бы это были *собачьи кости*.

Много спорили о томъ, была ли при такихъ взглядахъ покорность Помпонація вѣрованію церкви простою формою или нѣтъ. Такіе вопросы, конечно, въ большей части подобныхъ случаевъ весьма трудно рѣшить, такъ какъ мы ни въ какомъ случаѣ не должны прилагать къ нимъ масштабъ нашего времени. Безмѣрное почтеніе къ церкви, которому придавали надлежащій вѣсъ столько костровъ, было достаточною силою, чтобы въ умахъ даже самыхъ свободныхъ мыслителей соединять Credo съ нѣкоторымъ священнымъ трепетомъ, который облекалъ границу между словомъ и сущностью въ непроницаемый туманъ. Но куда клонились у Помпонація, въ этомъ спорѣ между философскою и теологическою истиной, вѣсы, онъ намъ достаточно указалъ, признавая однихъ философовъ *богами земли*, и настолько отстоящими отъ другихъ, какого бы они ни были сословія, какъ настоящіе люди отъ нарисованныхъ!

Эта двусмысленность въ отношеніи между вѣрою и знаніемъ есть, впрочемъ, знаменательная и очень постоянная черта переходнаго времени къ новѣйшей свободѣ мысли. Даже реформація не можетъ ее устранить, и мы находимъ ее

[50]) *Maywald*, Lehre von d. zweif. Wahrh. S. 45 u. ff.

отъ Помпонація и Кардана до Гассенди и Гоббеса въ самыхъ различныхъ оттѣнкахъ, начиная отъ боязливо скрытаго сомнѣнія до сознательной ироніи. Въ связи съ этимъ стоитъ наклонность къ двусмысленной апологіи христіанства или отдѣльныхъ ученій, выставляющей съ особенной любовью тѣневыя стороны, при чемъ мы также, рядомъ съ очевиднымъ намѣреніемъ убѣждать въ противоположномъ, какъ у *Ванини*, встрѣчаемъ случаи, напр., комментарій Мерсенна къ книгѣ бытія, настоящую природу которыхъ трудно опредѣлить.

Кто видитъ существенную черту матеріализма въ его оппозиціи противъ церковнаго вѣрованія, тотъ могъ бы причислить Помпонація и многочисленныхъ болѣе или менѣе смѣлыхъ его послѣдователей къ матеріалистамъ; если же, напротивъ, мы станемъ искать начатковъ положительнаго матеріалистическаго изслѣдованія природы, то и у самыхъ просвѣщенныхъ схоластиковъ не найдемъ ничего. Единственный, до сихъ поръ совершенно одинокій примѣръ, который можно бы причислить сюда, относится, правда, уже къ 14 столѣтію. А именно, въ 1348 году, въ Парижѣ *Николай Аутрикурійскій* [51]) былъ принужденъ отречься отъ различныхъ ученій, между которыми находится и то, что въ *явленіяхъ природы ничего нѣтъ, кромѣ движенія, соединенія и раздѣленія атомовъ*. Слѣдовательно, совершенный атомистикъ посреди полнаго господства аристотелевскихъ ученій о природѣ! Но тотъ же отважный осмѣлился и вообще объявить, что *Аристотеля вмѣстѣ съ Аверроесомъ можно оставить и прямо обратиться къ вещамъ*. Слѣдовательно, атомизмъ и принципъ опыта идутъ уже тутъ рука объ руку!

Дѣйствительно, прежде, чѣмъ могло начаться прямое сношеніе съ вещами, нужно было сломить авторитетъ Аристотеля. Тогда какъ Николай Аутрикурійскій, совершенно одиноко, насколько намъ до сихъ поръ извѣстно, сдѣлалъ напрасную попытку такого рода, одновременно въ Италіи начался уже прологъ къ великой борьбѣ *гуманистовъ* противъ схоластиковъ, состоявшій въ сильныхъ нападкахъ Петрарки.

Рѣшительная борьба произошла въ 15 столѣтіи, и хотя вообще отношенія къ матеріализму здѣсь довольно отдаленныя—такъ какъ великіе итальянскіе гуманисты были большею частью платониками,—все же интересно видѣть, что одинъ изъ первыхъ борцовъ гуманизма, *Лаврентій Валла*, сдѣлалъ очень извѣстнымъ свое имя первоначально своимъ „діалогомъ объ удовольствіи", который можетъ быть разсматриваемъ какъ первая попытка спасенія чести *эпикуреизма* [52]). Конечно, въ концѣ этого діалога, заступникъ христіанской

[51]) *Prantl*. Gesch. der Logik im Abendl. IV, S. 2 u. f.

[52]) Срав. *Lorenzo Valla*, ein Vortrag von J. *Vahlen*, Berlin, 1870, S 6 u. f.

этики побѣждаетъ эпикурейца, также какъ и стоика; но эпикурейцу видимо отдается преимущество, что, при общемъ ужасѣ, который тогда еще испытывали передъ эпикуреизмомъ, имѣетъ большой вѣсъ. Въ своей попыткѣ преобразовать логику Валла не всегда былъ справедливъ относительно тонкостей схоластики и его собственное изложеніе сильно окрашиваетъ логику реторическими элементами; но предпріятіе имѣло большое историческое значеніе, какъ первая попытка серьозной критики, которая обращена не только на схоластическія уродливости, но даже не пугалась авторитета самаго Аристотеля. Валла и въ другихъ областяхъ подалъ первый голосъ пробуждающейся критики. Его выступленіе каждой чертой свидѣтельствуетъ объ окончаніи безусловнаго господства традиціи и неприкосновенныхъ авторитетовъ.

Въ Германіи гуманистическое движеніе реформы, какъ сильно оно ни началось, было рано и вполнѣ поглощено теологическимъ движеніемъ. Именно то обстоятельство, что здѣсь оппозиція противъ іерархіи шла самымъ рѣшительнымъ образомъ къ открытому разрыву, повело, можетъ быть, за собой, что научная область была отчасти въ пренебреженіи, а отчасти трактовалась консервативнѣе, чѣмъ это было бы при другихъ обстоятельствахъ. Только спустя цѣлыя столѣтія пріобрѣтенная свобода духа вознаградила эту жертву.

Филиппъ Меланхтонъ подалъ рѣшительный примѣръ реформы философіи на старомъ, Аристотелемъ данномъ, основаніи. Онъ открыто высказалъ, что возвратомъ къ настоящимъ сочиненіямъ Аристотеля онъ имѣетъ въ виду такую же реформу для философіи, какую Лютеръ сдѣлалъ для теологіи возвращеніемъ къ библіи.

Но эта меланхтоновская реформа послужила въ общемъ не для блага Германіи. Она, съ одной стороны, была не достаточно радикальною, такъ какъ Меланхтонъ, при всей тонкости своего мышленія, былъ удерживаемъ цѣпями теологіи и даже астрологіи; съ другой стороны, огромный вѣсъ реформатора и вліяніе его академической дѣятельности было для Германіи причиной возвращенія къ схоластицизму, которое продолжалось долго послѣ Картезія и было въ Германіи главнымъ тормазомъ философіи.

Замѣчательно, однако, что Меланхтонъ ввелъ правильныя лекціи о *психологіи* по своему собственному учебнику. Его воззрѣнія въ частностяхъ часто довольно близки къ матеріализму, но всюду стѣснены ученіями церкви безъ глубокаго посредства между тѣми и другими. Душу Меланхтонъ опредѣлялъ, по неправильному чтенію ἐνδελέχεια вмѣсто ἐντελέχεια, какъ „непрерывное": чтеніе, на которомъ преимущественно опиралось признаніе ученія Аристотеля о безсмертіи. Виттенбергскій профессоръ *Амербахъ*, который написалъ строго аристотелевскую психологію, изъ за этого чтенія такъ сильно

вооружился противъ реформатора, что потомъ покинулъ Виттенбергъ и сталъ вновь католикомъ.

Третье сочиненіе о психологіи появилось приблизительно около этого же времени и принадлежитъ испанцу *Людвигу Вивесу*.

Вивесъ можетъ быть разсматриваемъ, по отношенію къ тому времени, какъ самый значительный реформаторъ философіи и какъ предшественникъ Картезія и Бэкона. Вся его жизнь была безпрерывною и успѣшною борьбою противъ схоластики: по отношенію къ *Аристотелю* его мнѣніе было, *что истинные ученики его духа должны идти дальше его, и допрашивать самую природу, какъ это дѣлали и древніе*. Не изъ слѣпой традиціи или остроумныхъ гипотезъ познается природа, но *прямымъ изслѣдованіемъ посредствомъ эксперимента*. Не смотря на эту рѣдкую ясность истинныхъ основаній изслѣдованія, Вивесъ въ своей психологіи рѣдко обращается къ жизни, чтобы сообщить собственныя или чужія наблюденія. Глава о безсмертіи души ведена вполнѣ реторически и выставляетъ неопровержимое повидимому доказательство на основаніи поверхностнѣйшихъ доводовъ, какъ это дѣлается часто и до сихъ поръ. И, однако, Вивесъ былъ однимъ изъ самыхъ свѣтлыхъ умовъ своего столѣтія, и его психологія, въ особенности въ ученіи объ аффектахъ, богата тонкими замѣчаніями и мѣткими характеристичными чертами.

И славный цюрихскій натуралистъ, *Конрадъ Гесснеръ*, написалъ въ то же время психологію, которая интересна по содержанію и способу изложенія. Послѣ въ высшей степени сжатаго, представленнаго въ видѣ таблицы, сопоставленія всѣхъ возможныхъ взглядовъ на сущность души, слѣдуетъ сейчасъ же пространное ученіе о чувствахъ. Здѣсь Гесснеръ чувствуетъ себя дома и останавливается съ видимымъ удовольствіемъ на психологическихъ изслѣдованіяхъ, которыя отчасти очень вѣрны. Своеобразное впечатлѣніе производитъ, напротивъ, въ первой части книжки, ужасный хаосъ взглядовъ и мнѣній о душѣ, обозрѣваемый какъ бы однимъ взглядомъ. „Нѣкоторые принимаютъ", сообщаетъ Гесснеръ съ невозмутимымъ спокойствіемъ, „душу за ничто, другіе принимаютъ ее за субстанцію" [53]).

Итакъ, повсюду древнее аристотелевское преданіе расшатано, взгляды поколеблены и возбуждены сомнѣнія, которыя, вѣроятно, въ литературѣ обнаруживаются только въ малой своей долѣ. Но вскорѣ психологія, которая, на-

[53]) Всѣ названныя здѣсь психологическія сочиненія временъ реформаціи появились напечатанными въ одномъ томѣ у Якова Гесснера въ Цюрихѣ 1563 г. Три первыя также въ Базелѣ. — Срав. статью *Seelenlehre* и *Vives* въ Encycl. des ges. Erzieh.—und Unterrichtswesens.

*

чиная съ конца 16-го столѣтія, была необыкновенно часто обработываема, становится опять систематической, и броженіе переходнаго періода уступаетъ мѣсто догматической схоластикѣ, самая важная задача которой остается—согласовать себя съ теологіей.

Но въ то время, какъ теологія еще совершенно господствовала надъ полемъ ученія о духѣ и бѣшеные споры заглушали голосъ спокойнаго сужденія, строгое изслѣдованіе въ области внѣшней природы положило въ тиши неразрушаемое основаніе къ совершенно измѣненному міровозрѣнію.

Въ 1543 году появилась, посвященная папѣ, книга о *путяхъ небесныхъ тѣлъ*, *Николая Коперника*, изъ Торна. Въ послѣдніе дни своей жизни, говорятъ, маститый изслѣдователь получилъ первый экземпляръ своего великаго сочиненія и, затѣмъ, примиренный простился съ этимъ міромъ [54]).

То, что теперь, послѣ трехъ столѣтій, долженъ изучать всякій начинающій ученикъ, что земля обращается вокругъ себя и вокругъ солнца, было тогда великой и, несмотря на отдѣльныхъ предвѣстниковъ, новой истиной, діаметрально противоположной общему сознанію. Но это было также истиной, противорѣчившей Аристотелю, и о которой церковь еще не произнесла рѣшенія. То, чѣмъ ученіе Коперника хотя частью было защищено отъ глумленія консервативной массы, отъ фанатизма школьнаго и церковнаго духовенства, была строго научная форма и подавляющая сила доказательствъ этого сочиненія, надъ которымъ авторъ, въ спокойномъ досугѣ своего мѣста каноника въ Фрауенбургѣ, съ изумительнымъ терпѣніемъ работалъ тридцать три года. Есть нѣчто истинно великое въ мысли, что человѣкъ, который еще въ года самаго пылкаго творчества охваченъ міро-движущей идеей, удаляется, въ полномъ сознаніи ея значенія, въ уединеніе, чтобы всю свою остальную жизнь посвятить спокойной разработкѣ этой мысли. Вотъ откуда восторженность немногихъ первыхъ учениковъ, вотъ откуда удивленіе педантовъ и воздержаніе церкви!

Какъ опасно казалось съ этой стороны дѣло, показываетъ то обстоятельство, что профессоръ Озіандеръ, который наблюдалъ за печатаніемъ книги, въ предисловіи, приложенномъ къ ней по обычаю того времени, излагаетъ все ученіе Коперника, какъ гипотезу. Коперникъ самъ не принималъ никакого участія въ этомъ маскированіи. Кеплеръ, самъ одушевленный гордою свободою мысли, называетъ его человѣкомъ съ свободнымъ духомъ; и дѣйствительно, только такой человѣкъ могъ исполнить этотъ гигантскій трудъ [55]).

[54]). Срав. *Humboldt's* Kosmos II, S. 344 u. Anm. 22 auf. S. 497 u. f.

[55]). *Humboldt's* Kosmos II. S. 345: «Ложно, но къ сожалѣнію до сихъ поръ распространено мнѣніе, что Коперникъ, изъ боязни и изъ опасенія преслѣдованій со стороны духовенства, выдавалъ планетное движеніе земли и положеніе солнца въ центрѣ всей планетной системы только за гипотезу, которая имѣетъ лишь астрономическую цѣль удобно подчинить вычисленію путь небесныхъ тѣлъ, «но которой не нужно быть ни вѣрной, ни даже вѣроятной». Правда, эти странныя слова можно прочесть въ анонимномъ предисловіи, которымъ начинается сочиненіе Коперника и которое озаглавлено: «de hopothesibus hujus operis»; но они содержатъ выраженія, которыя, будучи совершенно чужды Копернику, находятся въ прямомъ противорѣчіи съ его посвященіемъ папѣ Павлу III». Авторъ предисловія по Гассенди *Андрей Озіандеръ*, вѣроятно, не «жившій тогда въ Нюрнбергѣ математикъ, какъ говоритъ Гумбольтъ, а извѣстный лютеранскій теологъ. Астрономическую ревизію печатанія исполнилъ, безъ сомнѣнія, *Иванъ Шонеръ*, профессоръ математики и астрономіи въ Нюренбергѣ. Ему и Озіандеру препоручилъ *Ретикусъ*, профессоръ въ Виттенбергѣ и ученикъ Коперника, заботу о печатаніи, потому что Нюрнбергъ онъ считалъ болѣе удобнымъ для изданія, чѣмъ Виттенбергъ»(*Humboldt*'s Kosmos, Anm. 24 къ вышеозначенному мѣсту; II, S. 498). Въ этихъ распоряженіяхъ, по всей вѣроятности, играло существенную роль вниманіе къ *Меланхтону*; ибо Меланхтонъ занимался астрономіею и астрологіею и былъ однимъ изъ самыхъ ревностныхъ противниковъ системы Коперника. — Въ Римѣ тогда были свободнѣе, и нуженъ былъ *іезуитскій орденъ*, чтобы стало возможно сожженіе Джіордано Бруно и процессъ противъ Галлилея. По отношенію къ этой перемѣнѣ Ад. Франкъ говоритъ въ своей рецензіи на *Martin*, Galilée (Moralistes et philosophes, Paris, 1872. p. 153): «Chose étrange! le double mouvement de la terre avait déjá été enseigné, au XV siecle, par Nicolas de Cus, et cette proposition ne l'avait pas empêché de devenir cardinal. En 1533, un Allemand, du nom de Widmannstadt, avait soutenu la même doctrine à Rome, en présence du pape Clément VII, et le souverain pontife, en temoignage de sa satisfaction, lui fit présent d'un beau manuscrit grec. En 1543, un autre pape, Paul III, acceptait la dédicace de l'ouvrage oú Copernic développait son système. Pourquoi donc Gallilée, soixante et dix ans plus tard, rencontrait il tant de résistance, soulevait il taut de colères? Контрастъ удачно выставленъ, но разрѣшеніе очень неудачно, если Франкъ полагаетъ, что различіе заключается къ томъ, что Галлилей не довольствуется чисто математическими отвлеченностями, но взялъ на помощь (съ пренебреженіемъ къ умозрѣніямъ Кеплера!) наблюденіе, опытъ и очевидность. Дѣйствительно, при всемъ различіи характера и способностей, Коперникъ, Кеплеръ и Галлилей работали совершенно въ одномъ духѣ научнаго просвѣщенія, прогресса и разрушенія тормозящихъ предразсудковъ, не принимая въ разсчетъ границы между міромъ ученыхъ и народомъ. Поэтому, мы приведемъ еще изъ Космоса Гумбольта (II, S. 346) слѣдующее мѣсто, дѣлающее честь и автору: «Основатель нынѣшней нашей мировой

„Земля движется“ стало вскорѣ положеніемъ, которымъ вѣра въ науку и въ необманчивость разума отдѣлялась отъ слѣпаго сохраненія преданія, и когда послѣ борьбы цѣлыхъ столѣтій въ этомъ пунктѣ за наукою рѣшительно

признана была побѣда, то это прибавило въ ея пользу столько тяжести на вѣсахъ, какъ будто она посредствомъ чуда заставила дѣйствительно двигаться до тѣхъ поръ покоившуюся землю.

Одинъ изъ самыхъ раннихъ и самыхъ рѣшительныхъ приверженцевъ новой міровой системы, итальянецъ *Джіордано Бруно*, совершенный философъ, и если его система въ цѣломъ должна быть названа пантеистическою, то она, однако, имѣетъ къ матеріализму столько отношеній, что мы не можемъ умолчать о ней.

Тогда какъ Коперникъ придерживался пиѳагорейскихъ преданій [56])—вѣдь назвала же позднѣе индексъ-конгрегація все его ученіе просто doctrina Pythagorica—Бруно взялъ себѣ въ образецъ Лукреція. Онъ усвоилъ себѣ весьма удачно древнее эпикурейское ученіе о *безконечности міровъ* и училъ, соединивъ его съ коперниковскою системою, что всѣ неподвижныя звѣзды—солнцы, которыя въ безконечномъ количествѣ распространены по міровому пространству

системы, своимъ мужествомъ и увѣренностью, съ которыми онъ выступилъ, выдается почти больше, чѣмъ своимъ знаніемъ. Онъ въ высшей степени заслуживаетъ прекрасной похвалы, которую ему воздаетъ Кеплеръ, когда называетъ его въ введеніи къ рудольфинскимъ таблицамъ «мужемъ свободнаго духа»; «vir fuit maximo ingenio et, quod in hoc exercitio (въ борьбѣ съ предразсудкомъ) magni momenti est, animo liber». Тамъ, гдѣ Коперникъ въ посвященіи папѣ изображаетъ возникновеніе своего сочиненія, онъ не стѣсняется называть распространенное и между теологами мнѣніе о неподвижности и центральномъ положеніи земли «absurdes acroama» и нападать на тупость тѣхъ, которые придерживались такого ложнаго ученія. «Если же пустые болтуны (ματαιολόγοι), безъ всякаго математическаго знанія, все же позволятъ себѣ сужденіе о его сочиненіи, прибѣгая къ преднамѣренному искаженію какого либо мѣста священнаго писанія (propter aliquem locum scripturae male ad suum propositum detortum), то онъ съ пренебреженіемъ отнесется къ такому дерзкому нападенію!»

[56]) По этому случаю мы позволимъ себѣ привести еще примѣчаніе къ упоминанію о Коперникѣ и *Аристархѣ Самоскомъ* на стран. 92. Что Коперникъ зналъ взглядъ послѣдняго (по *Гумбольту*, Kosmos, II. S. 349 u. f.), не невѣроятно. Но онъ прямо указываетъ на два мѣста изъ *Цицерона* (Acad. Quaest. IV, 39) и изъ *Плутарха* (de placitis philos. III, 13), которыя навели его на мысль о подвижности земли. У Цицерона упоминается мнѣніе Гицетаза изъ Сиракузъ, у Плутарха пиѳагорейцевъ Экфантуса и Гераклида. Итакъ вліяніе мысли греческой древности подтверждается собственными изрѣченіями Коперника, а онъ нигдѣ не упоминаетъ объ Аристархѣ Самосскомъ. Срав. *Humboldt* a. a. O. и *Lichtenberg* Nicolaus Kopernikus V Bd. der vermisch. Schriften, (Neue Original-Ausgabe. Göttingen, 1844), тамъ же S. 193 u. f.

и въ свою очередь имѣютъ своихъ невидимыхъ спутниковъ, относящихся къ нимъ такъ же, какъ луна къ землѣ: воззрѣніе, которое сравнительно съ древнимъ предположеніемъ замкнутаго міроваго пространства, имѣетъ почти такое же громадное значеніе, какъ ученіе о движеніи земли [57]).

„Безконечность формъ, подъ которыми является *матерія*, училъ Бруно, она принимаетъ не отъ чего либо другого и, такъ сказать, только внѣшнимъ образомъ, но *она производитъ ихъ изъ самой себя* и рождаетъ ихъ изъ своего лона. Она не есть то prope nihil, чѣмъ ее хотѣли сдѣлать нѣкоторые философы, и въ чемъ они впадаютъ въ противорѣчіе съ собою самими, не та голая, чистая, пустая способность безъ дѣйствительности, совершенства и дѣйствія; если она сама по себѣ не имѣетъ никакой формы, то она ея не лишена, какъ ледъ лишается формы теплотою или бездна свѣтомъ, но она похожа на родильницу, выносящую плодъ изъ своего лона. Аристотель и его послѣдователи также выводятъ формы скорѣй изъ внутренней способности матеріи, а не производятъ ихъ изъ нея нѣкоторымъ внѣшнимъ образомъ; но вмѣсто того, чтобы видѣть эту дѣйствующую способность во внутреннемъ образованіи формы, они хотѣли главнымъ образомъ признать ее только въ развитой дѣйствительности, тогда какъ законченное чувственное явленіе какой нибудь вещи не есть главная причина ея существованія, а лишь его послѣдствіе и дѣйствіе. Природа производитъ свои предметы не какъ человѣческая техника, посредствомъ отниманія и прибавленія, а только посредствомъ раздѣленія и развитія. Такъ учили самые мудрые люди между греками, и Моисей, описывая возникновеніе вещей, вводитъ общую дѣйствующую сущность, говоря такъ: „земля да произведетъ живыя твари, вода да произведетъ своихъ жителей!"—онъ какъ будто говоритъ, что ихъ производитъ матерія! Ибо у Моисея матеріальный принципъ вещей вода, а потому онъ говоритъ, что дѣятельно образующій разумъ, который онъ назвалъ духомъ, виталъ надъ водами, и когда онъ далъ имъ производящую силу, наступило твореніе. Слѣдовательно всѣ они полагаютъ, что не составленіемъ, а раздѣленіемъ и развитіемъ возникаютъ вещи. И потому *матерія не безъ формъ, а скорѣе она содержитъ ихъ всѣ*; и когда она раскрываетъ то, что она носитъ скрыто въ себѣ, она поистинѣ вся природа и мать всѣхъ живущихъ" [58]).

[57]) Бруно не только охотно цитируетъ Лукреція, но даже старательно подражаетъ ему въ своей дидактической поэмѣ «de universo et mundis». Его «полемику противъ аристотелевской космологіи» разбираетъ *Гуго Вернекке* (Leipziger Dissert., gedruckt Dresden 1871).

[58]) Это мѣсто взято изъ M. *Carriere*,, die philos. Weltansch. der Reformationszeit in ihren Bez. zur Gegenwart, Stutt. u. Tüb. 1847. Въ этомъ

Если мы сравнимъ эту постановку понятія, которую *М. Карръеръ* называетъ однимъ изъ величайшихъ дѣяній въ исторіи философіи, съ опредѣленіемъ Аристотеля, то найдемъ то великое и глубокое различіе, что Бруно понималъ матерію не какъ *возможное*, но какъ *дѣйствительное* и *дѣйствующее*. И Аристотель училъ, что въ вещахъ форма и матерія одно; но такъ какъ онъ опредѣлилъ матерію, какъ простую возможность стать всѣмъ тѣмъ, что̀ форма изъ нея дѣлаетъ, то истинная сущность выпала только на долю послѣдней. Бруно перевернулъ эти опредѣленія. Онъ дѣлаетъ изъ матеріи истинную сущность вещей и заставляетъ ее производить всѣ формы изъ самой себя. Это положеніе есть матеріалистическое и мы поэтому имѣли бы право вполнѣ присвоивать Бруно матеріализму, если бы его система въ рѣшительныхъ пунктахъ не принимала пантеистическаго поворота.

Правда, что и пантеизмъ самъ по себѣ есть только модификація какой либо другой монистической системы. Матеріалистъ, который опредѣляетъ Бога какъ совокупность всего одушевленнаго вещества, становится черезъ это пантеистомъ, не покидая своего матеріалистическаго базиса. Но естественное слѣдствіе направленія ума къ Богу и божественнымъ вещамъ обыкновенно то, что этотъ исходный пунктъ забывается, что при дальнѣйшемъ развитія предмета душа вселенной все болѣе и болѣе понимается не какъ нѣчто необходимо поставленное самой матеріей, но какъ нѣкоторый творческій принципъ, имѣющій первенство по крайней мѣрѣ въ понятіи. Такъ точно и Бруно разработалъ свою теологію. Съ библіей онъ такъ порѣшилъ: онъ училъ, что библія существуетъ для народа, а потому она должна была принаровиться къ его естественно-историческимъ возрѣніямъ, а то бы она не нашла никакой вѣры къ себѣ [59]). Въ своемъ способѣ выраженія Бруно былъ поэтиченъ, большая часть его сочиненій, писанныхъ отчасти на латинскомъ, отчасти на итальянскомъ языкѣ, имѣетъ поэтическую форму. Его глубокомысленный умъ охотно терялся въ мистическомъ мракѣ созерцанія, но также отважно и прямо онъ высказывалъ свои взгляды съ совершенною ясностью.

Бруно первоначально поступилъ въ орденъ доминиканцевъ, чтобы найти

обильномъ мыслями сочиненіи говорится о Бруно съ особенною любовью Ср. еще *Bartholmess*, Jordano Bruno, Paris, 1846, 2 тома.

[59]) *Carriere*, Weltansch. der Reformationszeit, S. 348.—Это уже употребленное въ дѣло арабскими философами различіе этической цѣли библіи отъ ея способа выраженія, примѣняющагося къ духу времени, находится также у *Галлилея*, въ его письмѣ къ великой герцогинѣ Христинѣ: «de sacrae scripturae testimoniis in conclusionibus mere naturalibus, quae sensata experientia et necessariis demonstrationibus evinci possunt, temere non usurpandis».

свободное время для своихъ занятій. Но, будучи подозрѣваемъ въ ереси, онъ долженъ былъ бѣжать и съ этого времени его бродячая жизнь была длинною цѣпью нападокъ и преслѣдованій. Онъ жилъ поочередно въ Женевѣ, Парижѣ, Англіи и Германіи, наконецъ рѣшился сдѣлать роковой шагъ, возвратиться на свою родину. Въ 1592 году онъ попалъ въ Венеціи въ руки инквизиціи.

Послѣ многолѣтняго заключенія онъ, оставшись непреклоннымъ и твердымъ въ своихъ взглядахъ, былъ осужденъ въ Римѣ. Лишенный сана и отлученный отъ церкви, онъ былъ переданъ какъ еретикъ свѣтской власти, съ просьбой, наказать его „по возможности кротко и безъ пролитія крови“; это, какъ извѣстно, значило сжечь его. Когда ему объявили его приговоръ, онъ сказалъ: „вы, можетъ быть, съ большею боязнью постановили вашъ приговоръ, чѣмъ я его принимаю“. 17 февраля 1600 года онъ былъ сожженъ на Кампофіорѣ въ Римѣ. Его ученія, безъ сомнѣнія, могущественно повліяли на послѣдующее развитіе философіи, хотя онъ послѣ появленія Декарта и Бекона отступилъ на второй планъ, и, какъ многіе великіе люди переходнаго времени, былъ забытъ.

Первая половина XVII столѣтія прежде всего въ области философіи пожала богатые плоды великаго освобожденія, которое поочередно было вносимо движеніемъ возрожденія въ самыя различныя области умственной жизни человѣчества. Въ первыя десятилѣтія этого вѣка выступилъ *Бэконъ*, въ серединѣ его *Декартъ*; его современниками были *Гассенди* и *Гоббесъ*, которыхъ мы можемъ разсматривать какъ настоящихъ обновителей матеріалистическаго міровоззрѣнія. Но и оба знаменитые „возстановители философіи“, какъ ихъ обыкновенно называютъ, Декартъ столько же какъ и Бэконъ, стоятъ къ матеріализму въ тѣсномъ и замѣчательномъ отношеніи. Относительно Бэкона въ особенности при отчетливомъ изслѣдованіи даже труднѣе точно и опредѣленно указать, въ чемъ онъ отличается отъ матеріализма, чѣмъ то, въ чемъ онъ съ нимъ сходится.

Изъ всѣхъ философскихъ системъ, Бэконъ ставитъ выше всего систему Демокрита. Онъ говоритъ, что его школа глубже, чѣмъ какая либо другая, проникла въ сущность природы. Разсматриваніе матеріи въ ея разнообразныхъ измѣненіяхъ ведетъ дальше, чѣмъ абстракція. Безъ признанія атомовъ природу трудно объяснить. Господствуютъ ли въ природѣ цѣли, трудно опредѣленно сказать; во всякомъ случаѣ изслѣдователь долженъ придерживаться только дѣйствующихъ причинъ.

Какъ извѣстно, къ Бэкону и Декарту сводятъ два различные ряда развитія философіи, изъ которыхъ одинъ отъ Декарта черезъ Спинозу, Лейбница, Канта и Фихте ведетъ до Шеллинга и Гегеля, тогда какъ другой отъ Бэкона черезъ Гоббеса и Локка идетъ къ французскимъ матеріалистамъ 18-го столѣ-

тія; косвенно мы, слѣдовательно, должны сводить на послѣднюю линію и нашъ нынѣшній матеріализмъ.

И въ самомъ дѣлѣ, только по случайности, названіе матеріализма возникло лишь въ 18-мъ столѣтіи; сущность этого направленія дана вмѣстѣ съ Бэкономъ, и мы не называемъ Бэкона настоящимъ возстановителемъ матеріалистической философіи только потому, что онъ все свое вниманіе почти исключительно обратилъ на *методъ*, и что онъ о самыхъ важныхъ пунктахъ выражается съ двусмысленной осторожностью. Суевѣрная и тщеславная ненаучность Бэкона [60]) сама по себѣ согласуется съ матеріалистической философіей

[60]) Въ этомъ отношеніи уничтожающее сужденіе *Либиха* (Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, München, 1863) не могло быть смягчено никакимъ возраженіемъ (Смотри литературу у *Ueberweg*, Grundriss, III, 3 Aufl., S. 39); факты слишкомъ очевидны. Самый легкомысленный дилеттантизмъ въ собственныхъ естественнонаучныхъ попыткахъ, униженіе науки до лицемѣрной придворной угодливости, невѣжество или незнаніе великихъ естественно-научныхъ пріобрѣтеній людей, подобныхъ Копернику, Кеплеру, Галилею, которые не дожидались «insauratio magna», злобные нападки и униженіе дѣйствительныхъ изслѣдователей природы, его соотечественниковъ, какъ Гильбертъ и Гарвей — этого достаточно, чтобы выставить научный характеръ Бэкона въ такомъ же дурномъ свѣтѣ, какъ и его политическій и личный характеръ, такъ что уже справедливо оспариваемое *Куно Фишеромъ* (Baco von Verulam, Leipzig, 1856, S. 5 ff.) пониманіе *Маколея* (Crit. and hist. essays, III.) потеряло всякую опору. Менѣе просто сужденіе о *методѣ* Бэкона. Здѣсь Либихъ безъ сомнѣнія вылилъ воду изъ ванны вмѣстѣ съ ребенкомъ, хотя его критическія примѣчанія къ теоріи индукціи (срав. также «*Induction* und *Deduction*», München, 1865) составляютъ очень цѣнный вкладъ въ полную теорію естественно-научнаго метода. Все же достойно серьезнаго вниманія, что такіе здравомыслящіе и богатые познаніями методики, какъ *В. Гершель* (Einl. in d. Studium der Naturwissensch., übers. v. Weinlig, Leipzig, 1836) и *Стюартъ Милль*, признаютъ еще теорію индукціи Бэкона первымъ, хотя и несовершеннымъ основаніемъ ихъ собственной теоріи. Правда, что въ новѣйшее время совершенно справедливо вспомнили также методологическихъ предшественниковъ Бэкона, какъ Леонарда-да Винчи, Людовика Вивеса и въ особенности Галилея, но и здѣсь слѣдуетъ остерегаться преувеличеній, какъ, напр., у *Ad. Franck*, moralistes et philosophes, Paris, 1872, p. 154: «La méthode de Galileé antérieure à celle de Bacon et Descartes, leur est supérieure à toutes deux» — Далѣе не слѣдуетъ оставить безъ вниманія того простого факта, что слава Бэкона произошла не изъ какой нибудь позднѣйшей исторической ошибки, но дошла до насъ по постоянному преданію отъ его современниковъ. Изъ этого можно заключать объ объемѣ и глубинѣ его *вліянія*, а это вліяніе, при всѣхъ слабостяхъ его ученія, все же въ сущности дѣйствовало въ пользу естественно-научнаго прогресса и значенія естественныхъ наукъ въ жизни.

хотя не лучше, но и не хуже, чѣмъ съ большею частью другихъ системъ. Только въ разсужденіи широкаго употребленія „духовъ" (spiritus) въ объясненіи природы у Бэкона мы позволимъ себѣ нѣсколько замѣчаній.

Бэконъ опирается здѣсь на преданія, но съ самостоятельностью въ развитіи, которая дѣлаетъ мало чести „обновителю наукъ". „Духи" всякаго рода играютъ большую роль въ космологіи и психологіи новоплатоновскаго схоластическаго міровозрѣнія; въ особенности у арабовъ, гдѣ астральные духи управляютъ міромъ посредствомъ мистической симпатіи и антипатіи съ духами, обитающими въ земныхъ вещахъ. Больше всего научную форму пріобрѣло ученіе о „spiritus" въ *психологіи* и *физіологіи*, гдѣ его вліяніе можно прослѣдить до нынѣшняго времени (напр., въ понятіи спящихъ, пробужденныхъ или возбужденныхъ „жизненныхъ духовъ"). Здѣсь ученіе Галена о психическомъ и животномъ „spiritus", въ соединеніи съ ученіемъ о четырехъ сокахъ и температентахъ, слилось уже вначалѣ среднихъ вѣковъ съ аристотелевской психологіей. По этому ученію, которое встрѣчается, напр., въ большой подробности въ психологіи *Меланхтона*, четыре основныхъ сока изготовляются въ *печени* (второй органическій процессъ, послѣ того какъ первый произошелъ въ *желудкѣ*); изъ благороднѣйшаго сока, *крови*, приготовляется посредствомъ новаго процесса въ сердцѣ „spiritus vitalis", который, наконецъ, въ мозговыхъ полостяхъ (четвертый и послѣдній процессъ) утончается въ „spiritus animalis".

Это ученіе, вѣроятно, потому такъ вкоренилось, что оно для поверхностнаго мышленія, казалось, представляло достаточный мостъ для перехода черезъ пропасть между чувственнымъ и сверхчувственнымъ, который былъ нуженъ и новоплатоникамъ такъ же, какъ и христіанскимъ теологамъ. Такъ, напр., еще у Меланхтона матеріальный и изъ грубой матеріи постепенно утонченный spiritus является непосредственнымъ носителемъ дѣйствій, которыя по понятію должны быть чисто духовными, но на самомъ дѣлѣ представляются ученымъ теологомъ очень матеріально. Такъ, у него *божественный духъ смѣшивается* съ этими жизненными и душевными духами человѣка; а если чортъ сидитъ въ сердцѣ, то онъ дуетъ въ духовъ и производитъ этимъ между ними путаницу [61])!

Если при этомъ, рядомъ съ остроуміемъ въ изложеніи и зажигающими проблесками въ сочиненіяхъ Бэкона, принять во вниманіе и авторитетъ его высокаго положенія и то обстоятельство, что онъ вполнѣ удачно далъ времени его естественный лозунгъ, то этимъ будетъ объяснено его историческое значеніе.

[61]) Ср. слѣдующее мѣсто въ концѣ физіологической части (стран. 590 Цюрихскаго изд.): «Galenus inquit de anima hominis: hos spiritus aut animam

Для послѣдовательной мысли, конечно, одинаково велика пропасть между сверхчувственнымъ и самою тонкою частицею тончайшей матеріи, какъ и между сверхчувственнымъ и всѣмъ земнымъ шаромъ. Духи современныхъ „спиритистовъ“ въ Англіи и Америкѣ поэтому совершенно правы, когда они своихъ вѣрующихъ очень сильно дергаютъ за полу сюртука, или съ тяжелою мебелью катаютъ ихъ по комнатѣ.

Но рядомъ съ этимъ скромнымъ и, по формѣ, строго научнымъ ученіемъ о жизненныхъ духахъ въ животномъ организмѣ, стоитъ далѣе фантастическое ученіе астрологовъ и алхимиковъ, которое сущность всѣхъ вещей разрѣшаетъ въ дѣйствія такихъ духовъ и при этомъ устраняетъ всякую границу между чувственнымъ и сверхчувственнымъ. Можно, конечно, утверждать, что „духи“ этого ученія о природѣ имѣютъ чисто матеріальную природу и тождественны съ тѣмъ, что мы нынѣ называемъ „силами“; но помимо того, что именно въ нашемъ понятіи „силы“ еще содержится остатокъ той же неясности,— какъ намъ понимать матерію, которая дѣйствуетъ на другія матеріальныя вещи не давленіемъ и ударомъ, но посредствомъ *симпатіи?* Можно только еще прибавить, что алхимистически-астрологическое пониманіе природы въ своихъ самыхъ фантастическихъ формахъ приписывало духамъ и безжизненнымъ вещамъ родъ *сознанія,* и-тогда уже не великъ шагъ до *Парацельса,* который приписывалъ „spiritus“ антропоморфическій образъ и весь міръ въ цѣломъ и частяхъ населилъ безчисленными демонами, источниками всякой жизни и всякаго дѣйствія.

Но пора перейти къ Бэкону! Повидимому, онъ весьма рѣшительно вооружается противъ алхимистическаго ученія о природѣ. Онъ часто трактуетъ духовъ какъ вещества и матеріальныя силы, такъ что можно бы полагать, что нигдѣ матеріализмъ Бэкона не выражается яснѣе, чѣмъ въ ученіи о spiritus. Но если всматриваешься внимательнѣе, то находишь, что онъ не только принимаетъ всѣ возможныя суевѣрныя предположенія мудрости кабалистовъ въ свою теорію, но что и его матеріалистическое толкованіе магіи, какъ нѣкоторыхъ совершенно „естественныхъ“ процессовъ, въ высшей степени жидко и довольно часто вовсе отсутствуетъ. Такъ, напр., Бэконъ не стѣсняется приписывать тѣ-

esse, aut immediatum instrumentum animae. Quod certe verum est, et luce sua superant solis et omnium stellarum lucem. Et quod mirabilius est, his ipsis spiritibus in hominibus piis *miscetur* ipse divinus spiritus, et efficit magis fulgentes divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior et assensio firmior, et motus sint ardentiores erga Deum. — E contra, ubi diaboli occupant corda, *suo afflatu* turbant spiritus in corde et in cerebro, impediunt judicia, et manifestos furores efficiunt, et impellunt corda et alia membra ad crudelissimos motus». Ср. *Corpus reformatorum* XII p. 88 u. f.

ламъ нѣчто въ родѣ способности представленія, магнитамъ даетъ способность „замѣчать“ близость желѣза, и „симпатію“ и „антипатію“, “духовъ“ возвышаетъ на степень причины естественныхъ явленій природы; вотъ отчего „дурной глазъ“, симпатическое сведеніе бородавокъ и т. п. очень легко находитъ себѣ мѣсто въ этой наукѣ о природѣ [62]). Съ этимъ также прекрасно гармонируетъ, когда Бэконъ даже въ своей, съ любовью обработанной теоріи *тепла,* спокойно ставитъ астрологическое „тепло“ металла, созвѣздія и т. п. въ одинъ рядъ съ физическою теплотою.

Правда, алхимистически-теоретическое воззрѣніе на природу Каббалы именно въ Англіи, въ особенности же въ аристократическихъ кружкахъ, такъ вкоренилось, что Бэконъ въ такихъ вещахъ не учитъ чему либо оригинальному, но находится только въ средѣ идей, его окружающихъ, и можно даже принять, что Бэконъ, въ своемъ безграничномъ низкопоклонствѣ, именно ради двора усвоилъ гораздо больше такихъ воззрѣній, чѣмъ позволила бы ему отвѣтственность передъ самимъ собою. Но нужно опять-таки замѣтить, что предположеніе одушевленія всей, даже и неорганической природы, о которомъ училъ въ особенности Парацельсъ, находится въ своеобразномъ взаимоотношеніи къ матеріализму. Оно составляетъ противоположную крайность, которая не только соприкасается съ матеріализмомъ, но даже часто изъ него происходитъ, такъ какъ въ концѣ концовъ матеріи, какъ таковой, должно быть приписываемо произведеніе духовнаго, слѣдовательно, разумѣется въ безконечно многихъ различныхъ степеняхъ. Фантастически олицетворенное изображеніе этого общаго одушевленія матеріи, какое мы находимъ у Парацельса, принадлежитъ къ безвкусицамъ вѣка, отъ которыхъ Бэконъ съумѣлъ почти вполнѣ воздержаться. Его „spiritus“ не имѣютъ ни рукъ, ни ногъ. Но удивительно, какое колоссальное злоупотребленіе „возстановитель естественныхъ наукъ“ могъ дѣлать со своими духами въ изъясненіи природы, и однако не былъ разоблаченъ болѣе свѣдущими своими современниками. Такова впрочемъ наша исторія. Чего бы мы ни коснулись, всюду найдемъ подобныя явленія; что касается до часто затрогиваемаго вопроса объ отношеніи матеріализма къ *нравственности,* то смѣло можно принять, что Бэконъ при большей чистотѣ и твердости характера, безъ сомнѣнія, вслѣдствіе своеобразности своего мышленія, дошелъ бы до строго матеріалистическихъ принциповъ. Здѣсь снова не безстрашная послѣдовательность, а научная половинчатость и расплывчивость оказываются въ связи съ нравственною испорченностью.

[62]) Срав. у *Schaller,* Gesch. d. Naturphilos. Leipzig, 1841. S. 77—80, сопоставленныя извлеченія.

Что касается *Декарта*, родоначальника противоположной линіи философскихъ діадоховъ, который возстановилъ дуализмъ между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ, и взялъ своею исходною точкою извѣстное „Cogito, ergo sum“. то могло бы казаться, что онъ, какъ прямая противоположность матеріалистическому направленію, воздѣйствовалъ лишь на его послѣдовательность и ясность. Но кàкъ мы тогда объяснимъ себѣ тотъ фактъ, что самый ярый изъ французскихъ матеріалистовъ, De la Mettrie, во что бы то ни стало хотѣлъ быть картезіанцемъ, и не безъ основанія? Слѣдовательно, и тутъ есть еще болѣе прямая связь, которую мы теперь и изслѣдуемъ.

Что касается до принциповъ изслѣдованія, то прежде всего оба, и Бэконъ и Декартъ, отрицаютъ всякую предшествующую философію, въ особенности аристотелевскую; оба начинаютъ сомнѣніемъ во всемъ, но Бэконъ—чтобы потомъ, идя объ руку съ внѣшнимъ опытомъ, отыскивать истину, Декартъ же—чтобы вывести ее посредствомъ дедуктивныхъ умозаключеній изъ того самосознанія, которое одно осталось ему послѣ всѣхъ его сомнѣній.

Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что матеріализмъ только на сторонѣ Бэкона, что система Картезія, послѣдовательно развитая изъ его основныхъ мыслей, должна-была бы повести къ такому идеализму, при которомъ весь внѣшній міръ представляется только феноменомъ и только Я имѣетъ истинную дѣйствительность [63]). Матеріализмъ эмпириченъ и употребляетъ дедуктивный путь рѣдко и лишь тогда, когда полученъ на дедуктивномъ пути достаточный матеріалъ, отъ котораго тогда можно, посредствомъ свободныхъ умозаключеній, достигнуть до новыхъ истинъ. Декартъ началъ абстракціей и дедукціей и это было не только не матеріалистично, но и не цѣлесообразно; это вело къ тѣмъ явнымъ софизмамъ, которыми, можетъ быть, никто изъ всѣхъ великихъ философовъ такъ не богатъ, какъ Декартъ. Но дедуктивный методъ такимъ образомъ выступилъ на первый планъ, а вмѣстѣ съ нимъ и та чистѣйшая форма всякой дедукціи, въ которой Декартъ имѣетъ почетное мѣсто еще независимо отъ философіи: *математика*. Бэконъ недолюбливалъ математику; гордость математиковъ—или, лучше сказать, ихъ строгость, не нравилась ему, и онъ требовалъ, чтобы эта наука была бы только слугой физики, и не держалась бы какъ ея госпожа.

Такимъ образомъ, преимущественно отъ Декарта произошло то математическое направленіе натурфилософіи, которое ко всѣмъ явленіямъ природы прикладывало масштабъ числа и геометрической фигуры. Достойно вниманія, что еще въ началѣ 18-го столѣтія матеріалистовъ, прежде чѣмъ это послѣднее названіе стало болѣе общимъ, нерѣдко называли „mechanici“, т. е. людьми, исходящими изъ механическаго разсматриванія природы. Но это механическое разсматриваніе природы, происшедшее отъ Декарта, было развиваемо Спинозой и не менѣе Лейбницомъ, хотя Лейбницъ далеко не могъ причислять себя къ приверженцамъ этого направленія.

[63]) Въ *Memoires* pour l'histoire des sciences et des beaux arts, Trevoux et Paris, 1713, p. 9:2, упоминается, безъ имени, живущій въ Парижѣ «мальбраншистъ», который принимаетъ за вѣроятнѣйшее, что самъ онъ есть единственное сотворенное существо.

Если такимъ образомъ матеріализмъ въ главномъ примыкаетъ къ Бэкону, то все же Декартъ окончательно наложилъ на весь этотъ способъ разсматриванія вещей печать *механизма*, выступающую всего яснѣе въ l'homme machine, De la Mettrie. Декарту слѣдуетъ приписать, что всѣ функціи какъ духовной, такъ и физической жизни, окончательно стали разсматриваться какъ продуктъ механическихъ процессовъ.

Къ естествознанію вообще Декартъ перешелъ посредствомъ легкомысленнаго вывода, что хотя мы должны были бы сомнѣваться въ дѣйствительности вещей внѣ насъ, мы, однако, должны заключить, что онѣ дѣйствительно существуютъ, а иначе *Богъ былъ бы обманщикомъ*, такъ какъ онъ намъ далъ представленіе о внѣшнемъ мірѣ.

Посредствомъ этого salto mortale Декартъ очутился вдругъ посреди природы, на поприщѣ, которое онъ обработывалъ съ бóльшимъ успѣхомъ, чѣмъ метафизику. Что касается до общаго основанія ученія о внѣшней природѣ, то Декартъ не былъ приверженцемъ строгаго атомизма; онъ отрицалъ мыслимость атомовъ. Даже если бы существовали самыя маленькія частички, которыхъ никакъ нельзя было бы болѣе раздѣлить, то все же Богъ могъ бы ихъ еще раздѣлить, потому что ихъ дѣлимость все еще мыслима. Но съ этимъ отрицаніемъ атомовъ, онъ все же былъ еще очень далекъ отъ того, чтобы пойти по аристотелевской дорогѣ. Его ученіе о безусловномъ наполненіи пространства имѣетъ не только совершенно другое основаніе въ понятіи матеріи, но оно должно принять и въ физической теоріи видъ близко родственный атомистикѣ. Здѣсь онъ на мѣсто атомовъ ставитъ маленькія круглыя тѣла, которыя въ дѣйствительности остаются такими же неизмѣнными, какъ атомы, и только въ понятіи или въ возможности дѣлимы; на мѣсто пустаго пространства, принимаемаго древними атомистиками, онъ поставилъ весьма тонкіе осколки, которые образовались въ промежуточныхъ пространствахъ при первомъ округленіи маленькихъ тѣлъ. При этомъ предположеніи можно серьезно спросить себя, не есть ли метафизическая теорія абсолютнаго наполненія пространства только вспомогательное средство, чтобы съ одной стороны не слишкомъ уклоняться отъ ортодоксальнаго взгляда, и съ другой стороны все же имѣть тѣ преимуще-

ства для нагляднаго объясненія процессовъ природы, которыя представляетъ атомистика. Декартъ далѣе прямо объясняетъ движеніе частицъ, какъ и тѣлъ, простымъ *перенесеніемъ* по законамъ *механическаго удара*. Правда, онъ назвалъ общую причину всякаго движенія Богомъ; въ частности же по его ученію *всѣ тѣла имѣютъ опредѣленное движеніе* и всякій процессъ природы состоитъ, *безъ различія органическаго и неорганическаго*, только изъ перенесенія движенія одного тѣла на другое. Здѣсь разомъ были отстранены всѣ мистическія объясненія природы, и именно тѣмъ же принципомъ, которому слѣдовали и атомистики.

Относительно *человѣческой души*, того пункта, вокругъ котораго въ 18-мъ столѣтіи вращались всѣ споры, Бэконъ въ сущности былъ также матеріалистомъ. Онъ хотя принималъ anima rationalis, но лишь по религіознымъ основаніямъ; онъ не считалъ ее понятною. Но anima sensitiva, которую онъ одну считалъ поддающеюся научному изслѣдованію, Бэконъ разсматривалъ въ смыслѣ древнихъ, какъ тонкое вещество. Вообще Бэконъ вовсе не признавалъ мыслимости нематеріальной субстанціи, и взглядъ на душу, какъ на форму тѣла въ аристотелевскомъ смыслѣ, не подходилъ ко всему его образу мышленія.

Хотя здѣсь именно заключался тотъ пунктъ, гдѣ *Декартъ*, повидимому, рѣзче всего противорѣчилъ матеріализму, однако именно въ этой области матеріалисты заимствовали у него въ высшей степени чреватые послѣдствіями принципы.

Декартъ въ своей корпускулярной теоріи не дѣлалъ существеннаго различія между *органической* и *неорганической* природой. Растенія были у него машинами, и относительно животныхъ, хотя только въ видѣ гипотезы, онъ давалъ понять, что онъ и ихъ въ дѣйствительности принимаетъ за простыя машины.

Но именно вѣкъ Декарта занимался очень оживленно *психологіею животныхъ*. Во Франціи, въ особенности одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ и вліятельныхъ писателей, остроумный скептикъ *Монтань* [64]), сдѣлалъ популярнымъ смѣлое положеніе, что животныя выказываютъ столько же разума, какъ люди, а иногда и больше. Но что Монтань небрежно набросалъ въ видѣ апологіи *Раймунда Сабундскаго*, то *Іеронимъ Рорарій* сдѣлалъ предметомъ отдѣльно изданнаго въ 1648 г. Гавріиломъ Наудеусомъ сочиненія подъ заглавіемъ: «quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine» [65]).

Это положеніе, повидимому, находилось въ полномъ противорѣчіи съ Декартомъ, но нашелся, однако, синтезисъ того и другаго, что *животныя—машины и все же мыслятъ*. Шагъ отъ животнаго къ человѣку былъ тогда уже не великъ, и къ тому же Декартъ здѣсь уже кое что подготовилъ, такъ что онъ является непосредственнымъ предшественникомъ самаго рѣшительнаго матеріализма. Въ своемъ сочиненіи: «Passiones animae» онъ обращаетъ вниманіе на то важное обстоятельство, что *мертвое тѣло* есть мертвое не потому только, что въ немъ *нѣтъ души*, но потому, что *сама тѣлесная машина* отчасти разрушена [66]). Если вспомнить, что все образованіе понятія о душѣ у первобытныхъ народовъ происходитъ изъ сравненія живаго и мертваго тѣла, и что незнаніе физіологическихъ процессовъ въ умирающемъ тѣлѣ есть одна изъ самыхъ сильныхъ опоръ признанія „душевнаго призрака“, т. е. того *болѣе тонкаго человѣка*, котораго народная психологія предполагаетъ какъ движущую силу внутри человѣка, то уже въ этомъ только пунктѣ можно видѣть важный шагъ въ развитіи антропологическаго матеріализма. Не менѣе важно и прямое признаніе великаго открытія *Гарвея* о циркуляціи крови [67]). Этимъ открытіемъ была разрушена вся аристотелевски-галеновская физіологія, и если Декартъ и удержалъ „жизненныхъ духовъ“, то все же они у него совершенно свободны отъ того мистическаго двойственнаго положенія между матеріей и духомъ и отъ неуловимыхъ отношеній симпатіи и антипатіи къ получувственнымъ и полусверхчувственнымъ „духамъ“ всякаго

[64]) *Монтань* въ то же время одинъ изъ самыхъ опасныхъ противниковъ схоластики и основатель французскаго скептицизма. Самые выдающіеся французы XVII столѣтія находились почти всѣ подъ его вліяніемъ, друзья и враги безъ различія; находятъ даже, что онъ имѣлъ значительное вліяніе на противниковъ его яснаго, нѣсколько легкомысленнаго міровоззрѣнія, какъ, напр., на Паскаля и мужей Поръ-Рояля.

[65]) Сочиненіе Іеронима Рорарiуса цѣлые сто лѣтъ ждало обнародованія и слѣдовательно по времени происхожденія еще *старше*, чѣмъ Essais Монтаня. Оно отличается рѣзкимъ и серьознымъ тономъ и преднамѣреннымъ выставленіемъ именно такихъ преимуществъ животныхъ, которыя у нихъ всего чаще отрицаются, какъ дѣйствія «высшихъ душевныхъ способностей». Пороки людей ставятся въ самый рѣзкій контрастъ съ добродѣтелями животныхъ. Вотъ отчего понятно, что рукопись, хотя составлявшая произведеніе духовнаго лица пріязненнаго папѣ и императору, такъ долго должна была ждать обнародованія. — Издатель *Наудеусъ* былъ другомъ *Гассенди*, который также, въ противоположность Декарту, высоко цѣнилъ способности животныхъ.

[66]) Passiones animae, art. V: «Erroneum esse credere animam dare motum et calorem corpori» und art. VI: «Quaenam differentia sit inter corpus vivens et cadaver».

[67]) Объ общемъ противорѣчіи, которымъ было встрѣчено великое открытіе Гарвея и о значеніи единомыслія Декарта—срав. также Buckle, hist. of civilisation in England, ch. VIII, II, p. 274 Брокгаузовскаго изд.

рода. У Декарта жизненные духи есть истинная, матеріально мыслимая матерія и послѣдовательнѣе понятая, чѣмъ душевные атомы Эпикура съ ихъ прибавкою произвола. Они движутся и производятъ движеніе, совершенно какъ у Демокрита, исключительно по математически-физическимъ законамъ. Нѣкоторый механизмъ давленія и удара, который Декартъ, съ большимъ остроуміемъ, проводитъ черезъ всѣ отдѣльныя ступени, образуетъ непрерывную цѣпь дѣйствій внѣшнихъ вещей посредствомъ чувствъ на мозгъ, а отъ мозга черезъ нервы и мускулы опять наружу.

При этомъ состояніи дѣла можно себя серьезно спросить—не былъ ли De la Mettrie въ концѣ концовъ правъ, когда онъ въ своемъ матеріализмѣ ссылался на Декарта и утверждалъ, что хитрый философъ къ своей теоріи только ради поповъ прицѣпилъ душу, которая въ сущности совершенно лишняя. Если мы не заходимъ такъ далеко, то насъ удерживаетъ отъ этого именно несомнѣнное значеніе, которое имѣетъ *идеалистическая* сторона Декартовской философіи. Какъ ни сомнителенъ выводъ „cogito ergo sum“ и какъ ни очевидны и логическіе скачки и противорѣчія, посредствомъ которыхъ столь ясный въ другихъ случаяхъ умъ старается отсюда построить міръ, все же мысль всю сумму явленій понимать какъ *представленіе* нѣкотораго нематеріальнаго субъекта имѣетъ значеніе, котораго никакъ не могъ не видѣть ея авторъ. Въ сущности чего не достаетъ Декарту, есть именно то, что сдѣлалъ Кантъ: установленіе прочной *связи* между *матеріалистически* понимаемой природой и *идеалистической* метафизикой, которая разсматриваетъ всю природу какъ простую сумму явленій въ нѣкоторомъ Я, неизвѣстномъ по своей субстанціи. Но психологически очень возможно, что Декартъ обѣ стороны познанія, которыя въ кантіанизмѣ являются гармонически соединенными, ясно понялъ каждую саму по себѣ, какъ онѣ, повидимому, ни противорѣчатъ себѣ въ этомъ раздѣленіи, и тѣмъ настойчивѣе ихъ утверждалъ, чѣмъ болѣе онъ видѣлъ себя принужденнымъ склеивать ихъ искуственной замазкой смѣлыхъ положеній.

Впрочемъ, самъ Декартъ первоначально вовсе не придавалъ такой важности всей метафизической теоріи, съ которою теперь главнымъ образомъ связывается его имя, тогда какъ онъ придавалъ самое высокое значеніе своимъ естественно-научнымъ и математическимъ изслѣдованіямъ и своей механической теоріи всѣхъ процессовъ природы [68]). Но когда его новое доказательство нематеріальности души и существованія Бога встрѣтило такое громадное одобреніе между его встревоженными скептицизмомъ современниками, Декарту весьма понравилось прослыть великимъ метафизикомъ и онъ обращалъ на эту часть своего ученія все большую и большую заботливость. Не стояла ли его первоначальная система космоса еще ближе къ матеріализму, нежели его позднѣйшее ученіе, мы не знаемъ, такъ какъ онъ, какъ извѣстно, изъ боязни передъ

[68]) Это достаточно ясно вытекаетъ изъ одного мѣста его разсужденія о *методѣ* I, p. 191 и слѣд., изданіе Victor Cousin, Paris, 1824..... *Kuno Fischer*, René Descartes Hauptschriften, Mannh., 1863, S. 56 u. f. «Хотя мнѣ мои умозрѣнія нравились, я все же думалъ, что и у другихъ есть такія, которыя можетъ быть еще больше имъ нравятся. Но лишь только я достигъ *нѣкоторыхъ общихъ понятій* въ *физикѣ* и при ихъ первомъ примѣненіи къ различнымъ частнымъ задачамъ замѣтилъ, какъ далеко они простираются и какъ сильно они отличаются отъ принятыхъ до сихъ поръ, то я сталъ думать, что я не могу долѣе скрывать ихъ, не грѣша сильно противъ того закона, который насъ обязываетъ заботиться объ общемъ благѣ всѣхъ людей, насколько намъ возможно. Потому что эти понятія показали мнѣ возможность пріобрѣсти взгляды, которые были бы очень плодотворны для жизни, и дали бы возможность вмѣсто теоретической школьной философіи достигнуть нѣкоторой практической философіи, посредствомъ которой мы узнали бы силу и дѣятельность огня, воды, воздуха, звѣздъ, небесъ и всѣхъ прочихъ окружающихъ насъ тѣлъ такъ же ясно, какъ пріемы нашихъ ремесленниковъ» и т. д. Срав. прим. 17 къ слѣд. отдѣлу.

[69]) О личномъ характерѣ Декарта существуетъ большая разногласица. Спрашивается именно, его стремленіе считаться великимъ изобрѣтателемъ и его зависть къ другимъ выдающимся математикамъ и физикамъ не заводили ли его иногда за границы честности. Срав. *Whewell*, hist. of the induct. sciences II, p. 379 (368 u. f. въ переводѣ Литрова) о его мнимомъ пользованіи закономъ рефракціи и утаиваніи открытія этого закона Снеллемъ и рѣзкія замѣчанія по этому поводу Бокля, hist. of civil. II, p. 271 u. f. (Brockhaus), который, впрочемъ, цѣнитъ Декарта во многихъ отношеніяхъ слишкомъ высоко. Сюда относится его споръ съ великимъ математикомъ *Ферматомъ*, его превратныя и высокомѣрныя сужденія объ ученіи о движеніи *Галилея*, его попытка на основаніи замѣчательнаго, но вовсе не достаточно яснаго выраженія, присвоить себѣ великое открытіе *Паскаля* объ уменьшающемся на горахъ давленіи воздуха и т. д. О всѣхъ этихъ вещахъ, какъ мы думаемъ, послѣднее слово еще не сказано, и что касается его отреченія отъ его собственнаго взгляда изъ боязни передъ духовенствомъ, то это совсѣмъ другое дѣло. Но если Бокль (примыкая къ *Lerminier*; срав. hist. of civil. II. p. 275) сравниваетъ Декарта съ *Лютеромъ*, то нужно указать на большой контрастъ между беззавѣтною прямотою нѣмецкаго реформатора и тѣмъ хитрымъ обходомъ врага, который Декартъ ввелъ въ употребленіе въ борьбѣ между свободомысленіемъ и гнетомъ. Фактъ, что Декартъ свою теорію вопреки собственнаго убѣжденія подлаживалъ къ церковному ученію и даже для вида, насколько это возможно было, къ Аристотелю, не подлежитъ сомнѣнію въ виду слѣдующихъ мѣстъ изъ его корреспонденціи къ Мерсенну (Іюль, 1633) VI, 239 (ed. Cousin). Декартъ съ удивленіемъ услышалъ объ осужденіи одной книги Галилея; пред-

*

духовенствомъ взялъ обратно свое уже выработанное сочиненіе и совершенно переработалъ. Достовѣрно только то, что онъ—противъ своего твердаго убѣжденія—исключилъ изъ него ученіе о движеніи земли [63]).

полагаетъ, что это случилось изъ за движенія земли и признаетъ, что этимъ затрогивается его собственное сочиненіе. «Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité que je ne l'en saurois détacher. sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortit de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fut désapprouvé de l'église, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paroître estropié». Тому же самому 10 янв. 1634, VI, 242 и f: «Vous savez sans doute que Galileé a éte repris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion touchant le mouvement de la terre a été condamné comme hérétique; or je vous dirai, que toutes les choses, que j'expliquoit en mon traité, entre les quelles étoit aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendoient tellement les unes des autres, que c'est assez de savoir qu'il en ait une qui soit fausse, pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force; et quoique je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des demonstrations très certaines et très évidentes, je ne voudrois toutefois pour rien du monde les soutenir contre l'autorité de l'église. Je sais bien qu'on pourroit dire que tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le concile y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre au repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise «bene vixit qui bene latuit», fait que je suis plus aise d'être delivré de la crainte que j'avois d'acquérir plus de connoissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer». Въ концѣ того же письма говорится напротивъ (p. 246). «Je ne perds pas tout-à-fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avoient été quasi en même sort condamnés autrefois, et ainsi que mon Monde ne puisse voir le jour avec le temps, auquel cas j'aurois besoin moi-même de me servir pe mes raisons». Это послѣднее выраженіе по своей ясности не оставляетъ ничего болѣе желать. Декарту не довелось употребить въ дѣло свои разсужденія, и такимъ образомъ онъ рѣшился установить новую теорію, которая доставила ему желанную услугу, избѣжаніе открытой распри съ церковью.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ

МАТЕРІАЛИЗМЪ СЕМНАДЦАТАГО СТОЛѢТІЯ

---

1. Гассенди.

Если мы относимъ настоящее возобновленіе развитаго матеріалистическаго міросозерцанія къ *Гассенди*, то нужно сказать нѣсколько словъ въ защиту того мѣста, которое мы ему этимъ даемъ. Мы прежде всего придаемъ вѣсъ тому, что Гассенди извлекъ снова на свѣтъ совершеннѣйшую матеріалистическую систему древности,—систему *Эпикура*,—и преобразовалъ ее сообразно условіямъ времени. Но какъ разъ на это и опирались для того, чтобы отодвинуть Гассенди назадъ, изъ новаго времени самостоятельной философіи, наступившаго съ Бэкономъ и Декартомъ, и разсматривать его, просто какъ продолжателя отжившаго періода воспроизведенія древнеклассическихъ системъ [1]).

---

[1]) Гассенди есть безъ сомнѣнія,—что не довольно ясно выставлено въ первомъ изд. Ист. Матер.,—*предшественникъ* Декарта и *независимъ* отъ Бэкона Веруламскаго. Декартъ, который, впрочемъ, былъ не очень склоненъ къ признанію другихъ, разсматриваетъ Гассенди, какъ авторитетъ въ естественноисторическихъ вещахъ (см. слѣдующія мѣста изъ его писемъ: oeuvres ed. Consin, VI, p. 72, 83, 97, 121) и мы съ высокою степенью вѣроятности можемъ принять, что онъ зналъ и его «Exercitationes paradoxicae (1624) и даже по словеснымъ сообщеніямъ зналъ о содержаніи пяти сожженныхъ книгъ нѣсколько больше того, сколько сохранилось до настоящаго времени въ одномъ оглавленіи. Потомъ, конечно, когда Декартъ изъ боязни церкви изобрѣлъ міръ, основанный на существенно другихъ основахъ, чѣмъ міръ Гассенди, онъ измѣнилъ свой тонъ въ отношеніи къ Гассенди; въ особенности съ тѣхъ поръ, когда, благодаря своей попыткѣ найдти компромиссъ между наукою и ученіемъ церкви, онъ сталъ великимъ человѣкомъ. Но при болѣе строгомъ обсужденіи отношенія между Гассенди и Декартомъ право

Причиною этому было непониманіе существенной разницы, существующей между эпикурейскою и каждою другою древнею системою по отношенію къ времени, въ которое жилъ Гассенди. Между тѣмъ какъ господствующая аристотелевская система, какъ ни противна она была отцамъ церкви, почти слилась, втеченіи среднихъ вѣковъ, съ христіанствомъ, Эпикуръ оставался прообразомъ крайняго язычества и, притомъ, прямой противоположности Аристотелю. Если принять при этомъ въ разсчетъ непроницаемый мусоръ традиціоннаго злословія, которымъ былъ заваленъ Эпикуръ, и безсодержательность котораго лишь случайно тутъ и тамъ замѣчалась проницательными филологами, что не вело, однако же, ни къ чему рѣшительному, то возстановленіе чести Эпикура въ связи съ возобновленіемъ его системы должно являться какъ разъ дѣломъ, которое уже по одной только отрицательной своей сторонѣ, какъ совершенная оппозиція Аристотелю, можетъ стать въ рядъ самостоятельныхъ начинаній того времени. Однако, и этимъ взглядомъ еще не исчерпывается вполнѣ значеніе дѣла Гассенди.

Гассенди взялся за Эпикура и его философію не случайно, или не изъ одного лишь стремленія къ оппозиціи. Онъ былъ натуралистъ, и притомъ физикъ и эмпирикъ. Бэконъ указалъ уже тогда на Демокрита, какъ на величайшаго изъ древнихъ философовъ, въ противоположность Аристотелю. Гассенди, которому основательное филологически-историческое образованіе дало знакомство со всѣми системами древности, уловилъ въ нихъ вѣрнымъ глазомъ то, что соотвѣтствовало новому времени, и притомъ, эмпирическому направленію этого новаго времени. *Атомистика*, заимствованная имъ изъ древности, получила прочное значеніе, какъ сильно она ни была постепенно преобразована въ рукахъ позднѣйшихъ изслѣдователей [2]).

Гассенди на значеніе провозвѣстника развивающагося до сихъ поръ міровоззрѣнія становится еще яснѣе, потому что и Декартъ, чѣмъ ближе мы его разсматриваемъ, тѣмъ опредѣленнѣе выступаетъ въ своемъ отношеніи къ развитію и возрастанію матеріалистическаго образа мышленія. Вѣдь сказалъ же *Вольтеръ* въ своихъ «Элементахъ ньютоновской философіи (Oeuvr. coml. 1784, t. 31, c. 1), что онъ зналъ много лицъ, которыхъ картезіанизмъ привелъ къ непризнаванію *никакого Бога*! Непонятно, какъ могъ *Шаллеръ*, въ своей Geschichte d. Naturphil., Leipzig 1841, поставить *Гоббса передъ* Гассенди. Несомнѣнно, что онъ старше по возрасту, но онъ настолько же необыкновенно поздно достигъ развитія, какъ Гассенди необыкновенно рано, и во время ихъ совмѣстнаго пребыванія въ Парижѣ Гоббсъ былъ положительно ученикомъ, совершенно не говоря уже о сочиненіяхъ Гассенди, явившихся задолго до этого.

[2]) *Науманнъ* въ своемъ Grundr. d. Thermochemie, Braunschweig 1869,—сочиненіи имѣющемъ большія научныя заслуги, несправедливо замѣчаетъ на

Конечно, можетъ показаться страннымъ дѣлать родоначальникомъ новѣйшаго матеріализма настоятеля въ Digne ортодоксальнаго католическаго духовнаго, Гассенди; но вѣдь матеріализмъ и атеизмъ суть понятія не совершенно совпадающія другъ съ другомъ, хотя и родственныя; Эпикуръ также приносилъ жертвы богамъ. Натуралисты того времени достигли путемъ долгаго упражненія до настоящей виртуозности въ томъ, чтобы сохранять формально хорошія отношенія съ теологіею. Декартъ, напр., проводилъ свою теорію возникновенія міра изъ мельчайшихъ частицъ съ примѣчаніемъ, что хотя совершенно достовѣрно, что Богъ создалъ міръ разомъ, но что все-таки очень интересно видѣть, какимъ образомъ міръ могъ бы возникнуть, если бы мы даже знали, что онъ былъ созданъ не такимъ образомъ. Какъ скоро дѣло дошло до естественно-научно-исторической теоріи, то въ нашемъ полѣ зрѣнія находится исключительно такая гипотеза возникновенія; она наилучшимъ образомъ гармонируетъ со всѣми фактами, и мы не видимъ никакого пробѣла. Такимъ образомъ, божеское твореніе становится лишенною значенія формулою признанія. Точно то же происходитъ по отношенію къ движенію, гдѣ Богъ есть первая причина, которая потомъ не составляетъ для натуралистовъ предмета какихъ бы то ни было заботъ. Принципъ сохраненія силы путемъ постоянной передачи движенія механическимъ толчкомъ получаетъ для своего очень нетеологическаго содержанія теологическую форму. Такимъ же образомъ присту-

стр. 11: «Но химическая теорія атомовъ не имѣетъ почти ничего общаго съ установленнымъ уже *Лукреціемъ* и *Демокритомъ* атомистическимъ ученіемъ» Историческая непрерывность, на которую мы укажемъ дальше, есть уже нѣкоторая общность при всемъ различіи окончательнаго продукта отъ начала развитія. Но оба взгляда имѣютъ еще ту общую черту, что они, — что *Фехнеръ* считаетъ самымъ главнымъ въ атомистикѣ,—принимаютъ *раздѣльныя* частицы. Если это, можетъ быть, для химика не въ той же степени самое главное, какъ для физика, то все таки составляетъ существенный пунктъ; тѣмъ существеннѣе, чѣмъ болѣе стремятся, какъ Науманнъ, объяснить химическія явленія физическими процессами. Несправедливо также (тамъ же, стр. 10 и 11), что до Дальтона ни кѣмъ не было указано на вѣрныя основанія атомистики и приложимость ея къ фактамъ. Это было сдѣлано уже непосредственно тотчасъ послѣ Гассенди, *Бойлемъ* въ химіи и *Ньютономъ* въ физикѣ, и если это было сдѣлано не въ духѣ нынѣшней науки, то не слѣдуетъ забывать, что теперь и теорія Дальтона есть—уже оставленная позади точка зрѣнія. Науманнъ справедливо говоритъ, что для того, чтобы опровергать нынѣшнюю атомистику, нужно знать ее. Можно сказать также, что для того, чтобы опровергать родственность древней и современной атомистики, нужно знать, кромѣ естественно историческихъ, также и *историческіе* факты.

паетъ къ дѣлу и настоятель Гассенди. Мерсеннъ, другой теологъ-натуралистъ, и при этомъ основательный знатокъ еврейства, издалъ тогда комментарій къ книгѣ Бытія, въ которомъ онъ опровергъ всѣ возраженія атеистовъ и натуралистовъ, но такимъ образомъ, что нѣкоторые только покачали головами, и во всякомъ случаѣ наибольшее стараніе было употреблено на изложеніе, а не на опроверженіе этихъ возраженій. Мерсеннъ занималъ промежуточное положеніе между Декартомъ и Гассенди; онъ былъ друженъ съ обоими, также какъ съ англичаниномъ Гоббсомъ. Послѣдній былъ рѣшительнымъ приверженцемъ короля и епископской господствующей церкви, и при этомъ, какъ увидимъ ниже, считается главою и родоначальникомъ атеистовъ.

Интересно то, что этой *теоріи* двойственнаго отношенія Гассенди не пріобрѣлъ отъ іезуитовъ (что было бы совершенно возможно); но что онъ основываетъ ее на примѣрѣ Эпикура. Въ его жизни Эпикура находится пространное разсужденіе, суть котораго заключается въ положеніи: внутренно Эпикуръ могъ думать то, что онъ хотѣлъ; но въ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ онъ подчинялся законамъ своего государства. Еще рѣзче развилъ это ученіе *Гоббсъ*: государство имѣетъ безусловную власть надъ культомъ; частный человѣкъ долженъ подчинять свои сужденія, но не *внутренно*, потому что наши мысли *не зависятъ отъ произвола*, и поэтому, никого нельзя принудить вѣрить [3]).

Защита Эпикура и возстановленіе его ученія были для Гассенди, кажется, совершенно не легкимъ и безопаснымъ дѣломъ. Изъ его предисловія къ книгѣ

[3]) De vita et moribus Epicuri IV, 4: «Dico solum, si Epicurus quibusdam Religionis patriae interfuit caeremoniis, quas mente tamen improbaret, videri posse, illi quandam excusationis speciem obtendi. Intererat enim, quia jus civile ét tranquillitas publica illud ex ipso exigebat: Improbabat, quia nihil cogit animum Sapientis, ut vulgaria sapiat. Intus, erat sui juris, extra, legibus adstrictus societatis hominum. Ita persolvebat eodem tempore quod et aliis debebat, et sibi... Pars haec tum erat Sapientiae, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero, agerentque cum multis». Здѣсь въ особенности послѣднее положеніе, повидимому, гораздо больше идетъ къ Гассенди, чѣмъ къ Эпикуру, который наслаждался большою свободою ученія и слова и пользовался этимъ. *Гоббсъ* (Leviathan, cap. 32) утверждаетъ, что повиновеніе государственной религіи заключаетъ въ себѣ и обязанность не противорѣчить ея ученіямъ. Этому онъ и слѣдовалъ буквально, но не посовѣстился отнять въ тоже самое время у тѣхъ, кто въ состояніи сдѣлать выводы, почву для всякой религіи. Левіаѳанъ явился въ 1651 году; первое изданіе de vita et moribus Epicuri въ 1647; но здѣсь вопросъ о первенствѣ мысли совсѣмъ не имѣемъ важности; мысль была вполнѣ въ духѣ времени, и въ этихъ общихъ вопросахъ (гдѣ дѣло не касалось математики и естественныхъ наукъ) Гоббсъ, безъ сомнѣнія, былъ вполнѣ самостоятеленъ за долго до знакомства съ Гассенди.

о жизни и нравахъ Эпикура вполнѣ видно, что признать Эпикура было, повидимому, опаснѣе, чѣмъ создать новую космогонію [4]). Не смотря на это, его оправданія весьма благоразумно не почерпнуты изъ глубины, но составлены чисто внѣшнимъ образомъ съ большою затратою діалектическаго искуства— пріемъ, который всегда лучше удавался по отношенію къ церкви, чѣмъ глубокомысленная и самостоятельная попытка посредничества между ея ученіями и чуждыми или враждебными ей элементами.

Если Эпикуръ язычникъ, то и Аристотель также; если Эпикуръ нападалъ на суевѣрія и религію, то онъ имѣлъ на это право, потому именно, что онъ не зналъ истинной религіи; если онъ учитъ, что боги не награждаютъ и не наказываютъ, и что онъ чтитъ ихъ за ихъ совершенство, то въ этой мысли выказывается дѣтское почитаніе вмѣсто рабскаго,—слѣдовательно, болѣе чистое, болѣе близкое къ христіанству понятіе. Заблужденія Эпикура должны быть тщательно исправлены; но это дѣлается въ томъ картезіанскомъ духѣ, съ которымъ мы только что познакомились въ ученіи о сотвореніи міра и о движеніи. Самое искреннее стараніе Гассенди употребляетъ для того, чтобы приписать Эпикуру наибольшую нравственную чистоту между всѣми философами древности. Такимъ образомъ, мы будемъ, кажется, вполнѣ правы, разсматривая Гассенди какъ истиннаго возобновителя матеріализма,—тѣмъ болѣе правы, если подумаемъ, какъ велико было фактическое вліяніе его перваго шага на послѣдующія поколѣнія.

Пьерръ Гассенди родился въ 1592 году вблизи Диня, въ Провансѣ, въ бѣдной крестьянской семьѣ. Онъ учился и съ 16 лѣтъ былъ уже учителемъ риторики, а три года спустя профессоромъ философіи въ Э. Въ это время онъ уже написалъ сочиненіе, ясно характеризующее его направленіе: Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos,—книгу, полную юношескаго задора, одно изъ самыхъ рѣзкихъ и дерзкихъ нападеній на философію Аристотеля. Сочиненіе было напечатано позднѣе, въ 1624 и 1625 годахъ, и лишь отчасти; пять книгъ, по совѣту друзей, были сожжены. Благодаря стараніямъ ученаго члена парламента Пейресціуса, Гассенди былъ сдѣланъ вскорѣ послѣ этого каноникомъ, а потомъ настоятелемъ въ Динѣ.

Эта быстрая карьера провела его черезъ различныя сферы. Какъ профес-

[4]) Нужно обратить вниманіе на необыкновенно торжественный тонъ, въ которомъ Гассенди говоритъ объ ученіи церкви въ заключеніи предисловія къ своему сочиненію de vita et moribus Epicuri: «In Religione Majores, hoc est Ecclesiam Catholicam, Apostolicam et Romanam sequor, ejus hactenus decreta defendi ac porro defendam, nec me ab illa ullius unquam docti aut indocti separabit oratio».

соръ реторики, онъ давалъ филологическіе уроки и не невѣроятно, что его преимущественная любовь къ Эпикуру выросла уже въ это время при изученіи Лукреція, издавна высоко цѣнимаго въ филологическихъ кружкахъ. Когда Гассенди въ 1628 году предпринялъ путешествіе въ Нидерланды, то извѣстный лувенскій филологъ *Эрицій Путеанусъ* подарилъ ему слѣпокъ съ одного камня, высоко цѣнившагося самимъ Путеанусомъ, съ изображеніемъ Эпикура [5]).

„Exercitationes paradoxicae" были, должно быть, дѣйствительно произведеніемъ необыкновенно смѣлымъ и очень остроумнымъ, и мы имѣемъ всѣ основанія догадываться, что они не остались безъ вліянія на французскій ученый міръ; ибо друзья, присовѣтовавшіе сжечь пять погибшихъ книгъ, навѣрное должны были знать ихъ содержаніе! Также понятно само собою, что Гассенди спрашивалъ совѣта у людей, которымъ близка была его основная точка зрѣнія и которые были способны понимать и цѣнить его сочиненіе не съ точки зрѣнія одной только опасности. Такимъ образомъ, въ тѣ времена могъ въ тишинѣ разгораться нѣкоторый огонь, пламя котораго вспыхнуло позднѣе въ другомъ мѣстѣ! Къ счастью, сохранился по крайней мѣрѣ краткій обзоръ содержанія погибшихъ книгъ. Мы видимъ изъ него, что въ *четвертой книгѣ* излагалось не только *коперниковское* ученіе, но также и ученіе о *безконечности міра*, извлеченное изъ Лукреція *Джіордано Бруно*. Такъ какъ эта же книга заключаетъ въ себѣ опроверженіе *аристотелевскихъ элементовъ*, то мы вполнѣ можемъ предполагать, что уже здѣсь атомистика проповѣдывалась въ противоположность Аристотелю. Это дѣлается еще вѣроятнѣе въ силу того, что *седьмая* книга, по тѣмъ же указаніямъ на содержаніе, заключала уже прямое восхваленіе эпикурейскаго ученія о нравственности [6]).

Гассенди былъ, впрочемъ, одною изъ тѣхъ счастливыхъ натуръ, которыя

---

[5]) De vita et moribus Epicuri, — заключеніе предисловія (къ Люиллье): «Habes ipse jam penes te duplicem illius effigiem, alteram ex gemma expressam, quam dum Lovanio facerem itêr, communicavit mecum vir ille eximius Erycius Puteanus, quamque etiam in suis epistolis cum hoc eulogio evulgavit: «Intuere, mi amice, et in lineis istis spirantem adhuc mentem magni viri. Epicurus est; sic oculos, sic ora ferebat. Intuere imaginem dignam istis lineis, istis manibus, et porro oculis omnium». Alteram expressam ex statua Romae ad ingressum interioris Palatii Ludovisianorum hortorum extante, quam ad me misit Naudeus noster (издатель упомянутаго въ предыдущемъ отдѣлѣ сочиненія Іеронима Ророріуса!) usus opera Henrici Howenii in eadem familia Cardinalitia pictoris. Tu huc inserito utram voles, quando et non male altera, ut vides, refert alteram, et memini utramque congruere cum alia in amplissimo cimeliarcho Viri nobilis Casparis Monconisii Lierguii, propraetoris Lugdunensis, asservata».

[6]) Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos, Hagae Comitum 1656,

вездѣ могутъ позволять себѣ немного болѣе, чѣмъ другіе люди. Раннее развитіе ума не повело у него, какъ у *Паскаля*, къ раннему пресыщенію наукою и къ меланхолическому настроенію. Веселый и любезный, онъ повсюду пріобрѣталъ друзей, и въ дружескихъ кружкахъ, при всей скромности своего поведенія, онъ охотно давалъ волю своему неисчерпаемому юмору. Въ его анекдотахъ должно быть въ особенности страдала традиціонная медицина, которая, правда, жестоко отмстила ему за себя. При этомъ, впрочемъ, кажется, что въ его натурѣ не было недостатка въ серьезности. Замѣчательно то, что между писателями, вліявшими на него въ юности и освободившими его отъ вліянія Аристотеля, онъ называетъ въ первомъ ряду не геніальнаго насмѣшника Монтаня, а благочестиваго скептика *Шаррона* и серьезнаго, всегда соединяющаго логическую рѣзкость со строгостью нравственныхъ сужденій, *Людовика Вивеса*.

Какъ Декартъ, такъ же, слѣдовательно, и Гассенди, долженъ былъ отказаться въ изложеніи своего міровоззрѣнія отъ того, чтобы повсюду „пользоваться своими собственными раціональными основаніями"; однако ему не приходило въ голову принаравливаться къ ученію церкви больше, чѣмъ насколько это казалось необходимымъ. Между тѣмъ какъ Декартъ дѣлалъ изъ нужды добродѣтель и облекалъ матеріализмъ своей натурфилософіи въ широкій плащъ ослѣпляющаго своею новостью идеализма, Гассенди оставался существенно матеріалистомъ и разсматривалъ измышленія своего единственнаго единомышленника съ нескрываемымъ неудовольствіемъ. Въ Декартѣ бралъ перевѣсъ математикъ; въ немъ—физикъ; между тѣмъ какъ тотъ, какъ въ древности Платонъ и Пиѳагоръ, увлекаемый примѣромъ математики, заходилъ въ своихъ заключеніяхъ за границы возможнаго опыта, Гассенди оставался при эмпиріи и никогда, пока не казалось, что этого безусловно требуетъ церковная догма, не переходилъ границъ такого умозрѣнія, которое самыя смѣлыя свои теоріи создаетъ все еще по аналогіи опыта. Декартъ вдался въ систему, которая насильственно разрываетъ связь между мышленіемъ и воззрѣніемъ и находитъ въ этомъ средство для самыхъ смѣлыхъ утвержденій; Гассенди незыблемо сохранилъ единство мышленія и воззрѣнія.

Въ 1643 году онъ издалъ свои Disquisitiones Anticartesianae,—произведеніе, которое справедливо признается образцомъ полемики, на столько же тонкой и вѣжливой, какъ основательной и остроумной. Если Декартъ началъ съ

---

praef: «uno verbo docet (l. VII) Epicuri de voluptate sententiam: ostendendo videlicet, qua ratione summum bonum in voluptate constitutum sit, et quemadmodum laus virtutum actionumque humanarum ex hoc principio dependeat».

сомнѣнія во всемъ, даже въ истинѣ чувственно даннаго, то Гассенди показалъ, что въ дѣйствительности отвлеченіе отъ всего чувственно даннаго абсолютно невозможно, что, слѣдовательно, и Cogito ergo sum никакъ не есть та высшая и первая истина, изъ которой можно вывести всѣ остальныя.

Въ самомъ дѣлѣ, картезіанское сомнѣніе, которое въ одно прекрасное утро („semel in vita") пускается въ дѣло для того, чтобы освободить душу отъ всѣхъ всосанныхъ съ дѣтства предразсудковъ, ничто иное, какъ легкомысленная игра пустыми понятіями. Въ конкретномъ психическомъ актѣ никогда нельзя отдѣлить мышленія отъ чувственныхъ элементовъ; но въ голыхъ формулахъ, напр. когда мы вычисляемъ $\sqrt{-1}$, не будучи въ состояніи представить себѣ эту величину, мы можемъ съ спокойнымъ духомъ приравнять нулю и сомнѣвающійся субъектъ, и даже самый актъ сомнѣнія. Мы при этомъ ничего не выигрываемъ, и ничего и не теряемъ, кромѣ времени, употребляемаго на умозрѣнія этого рода.

Самое знаменитое возраженіе Гассенди, что такъ же хорошо, какъ по мышленію, можно было бы сдѣлать выводъ о существованіи по всякому другому дѣйствію [7]), такъ легко приходитъ на мысль, что оно часто повторялось, помимо Гассенди, и настолько же часто было признаваемо поверхностнымъ и ошибочнымъ. Такъ *Бюхнеръ* говоритъ, что этотъ выводъ, имѣетъ такую же цѣну, какъ еслибы кто нибудь заключалъ: „собака лаетъ, стало быть, существуетъ"; *Бокль* [8]), напротивъ, считаетъ всякую подобную критику близорукою, потому что дѣло идетъ не о *логическомъ*, а о *психологическомъ* процессѣ.

Но этой благонамѣренной защитѣ нужно противопоставить ясный, какъ Божій день, фактъ, что если кто смѣшивалъ логическій и психологическій процессы, такъ именно самъ *Декартъ*, и что при строгомъ различеніи того и другаго рушится вся аргументація.

Вопервыхъ, *формальная* правильность возраженія основывается неоспоримо на словахъ «Principia» (I, 7): «Repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, nihil esse». Здѣсь самимъ Декартомъ употреблено чисто логическое основаніе, и этимъ вызывается второе возраженіе Гассенди. Если мы захотимъ, напротивъ того, поставить на это мѣсто психологическій процессъ, то вступаетъ въ свои права первое возраженіе Гассенди: этотъ психологическій процессъ не существуетъ и не можетъ существовать. Онъ абсолютно вымышленъ.

[7]) Примѣръ «я иду гулять, слѣдовательно, я есмь» принадлежитъ не Гассенди, а Декарту, который употребилъ его въ своемъ отвѣтѣ, впрочемъ, вполнѣ соотвѣтственно смыслу возраженія Гассенди.

[8]) *Бокль*, hist. of civil. II, p 281 ed. Brockhaus.

Всего дальше ведетъ, повидимому, защита, употребляемая самимъ Декартомъ, которая основывается на логической дедукціи,и находитъ разницу именно въ томъ,что при одномъ заключеніи посылка „я мыслю" достовѣрна, напротивъ того,при другомъ заключеніи: „я иду гулять, стало быть, я существую", та самая посылка, на которой оно основывается, сомнительна, а поэтому, заключеніе невозможно. Но это также—пустая софистика; потому что, если я дѣйствительно иду гулять, то конечно могу считать мою прогулку лишь за явленіе нѣкотораго въ сущности иначе происходящаго процесса,—и я могу разсматривать совершенно подобнымъ образомъ и мое мышленіе, какъ нѣкоторое психологическое явленіе; но я не могу, не произнося очевидной лжи, приравнивать нулю *самое представленіе*, что я иду гулять, такъ же точно, какъ и представленіе о моемъ мышленіи, въ особенности, если понимать вмѣстѣ съ Картезіемъ подъ „cogitare" также velle, imaginari и даже sentire.

Всего менѣе основательно заключеніе о нѣкоторомъ субъектѣ мышленія, какъ на это указалъ мѣткимъ замѣчаніемъ *Лихтенбергъ*: „*Думается*, слѣдовало бы сказать, какъ говорятъ: разсвѣтаетъ *). Сказать cogito—уже слишкомъ много, какъ скоро это переводится: *я думаю*. Принять, постулировать *я* есть практическая надобность" [9]).

*) Въ подлинникѣ стоитъ: es blitzt, которое не переводится по-русски безличнымъ, что̀ здѣсь существенно необходимо. *Примѣч. перев.*

[9]) Первенство на это замѣчаніе принадлежитъ, впрочемъ, повидимому, Канту, который въ Krit. d. r. Vern. Elementarl. II, 2. 2. 1. Hauptst. (Paralogismen d. r Vern.), говоритъ: «Въ этомъ Я, или Онъ, или Оно (вещь), которое думаетъ, не представляется ничего кромѣ лишь трансцендентальнаго субъекта мыслей = x, который познается только посредствомъ мыслей, составляющихъ его предикаты, и о которомъ, въ отдѣльности, мы никогда не можемъ имѣть на малѣйшаго понятія». При всемъ томъ нужно признать большія достоинства за замѣчаніемъ Лихтенберга, которое самымъ простымъ образомъ разоблачаетъ подстановку субъекта, не опираясь ни на какую систему. Мимоходомъ замѣтимъ здѣсь, что попытка доказать существованіе души изъ самаго сомнѣнія была впервые сдѣлана отцомъ церкви *Августиномъ*, поразительно согласно съ «cogito ergo sum»; Августинъ въ 10 книгѣ de trinitate аргументируетъ слѣдующимъ образомъ: «si quis dubitat, vivit si dubitat, unde dubitet meminit: si dubitat, dubitare se intelligit. Это мѣсто цитируется въ очень распространенной нѣкогда «Margarita philosophica» (1486, 1503 и т. д.) въ началѣ 10 книги, de anima. Декартъ, которому другіе указали на такое совпаденіе съ его принципомъ, повидимому, прежде не зналъ объ этомъ; онъ допускаетъ, что Августинъ дѣйствительно хотѣлъ доказать этимъ путемъ достовѣрность нашего существованія; но самъ онъ пользуется этимъ выводомъ, чтобы показать, что то *Я*, которое думаетъ, есть *нематеріальная субстанція*». Слѣдовательно, Декартъ совершенно

Въ 1646 году Гассенди сталъ королевскимъ профессоромъ математики въ Парижѣ, гдѣ его аудиторія была переполнена людьми всякаго возраста, въ томъ числѣ и признанными учеными. Лишь неохотно рѣшился онъ покинуть свою южную родину, и такъ какъ вскорѣ его постигла грудная болѣзнь, то онъ вернулся назадъ въ Динь, гдѣ и оставался до 1653 года. Къ этому времени относится наибольшая часть его писательской дѣятельности на пользу философіи Эпикура, а вмѣстѣ съ тѣмъ положительное развитіе его собственнаго ученія. Въ то же самое время Гассенди написалъ также, кромѣ многихъ астрономическихъ сочиненій, рядъ основательныхъ біографій, между которыми въ особенности заслуживаютъ вниманія біографіи Коперника и Тихо-Браге. Между всѣми выдающимися представителями матеріализма Гассенди есть единственный, одаренный историческимъ чутьемъ, и онъ имѣетъ его въ огромной мѣрѣ. Въ своемъ syntagma philosophicum онъ также трактуетъ каждый предметъ сначала исторически, излагая различные способы пониманія.

Что касается до строенія міра, то онъ указываетъ на системы Птолемея, Коперника и Тихо какъ на главныя. Изъ нихъ птолемеевскую систему онъ отвергаетъ вполнѣ, коперниковскую считаетъ за самую простую и лучше всего отвѣчающую дѣйствительности: но должна быть принята система Тихо, потому что библія очевиднымъ образомъ приписываетъ солнцу движеніе. Намъ открывается черта того времени въ томъ, что столь осторожный во всемъ другомъ Гассенди, приводившій во всѣхъ другихъ пунктахъ свой матеріализмъ въ согласіе съ церковью, не могъ даже *отвергать* Коперника, не навлекая на себя, своими хвалебными выраженіями, *упрека* въ еретическомъ взглядѣ на строеніе міра. Однако, нѣкоторымъ образомъ становится понятна ненависть приверженцевъ старой системы міра, когда мы видимъ, какъ Гассенди умѣетъ, не нападая открыто, подрывать ихъ основанія. Любимымъ положеніемъ противниковъ Коперника было именно то, что, еслибы земля двигалась, то невозможно было бы, чтобы выстрѣленный прямо вверхъ зарядъ могъ упасть обратно на стрѣлка. Гассенди предпринялъ, какъ онъ самъ разсказываетъ [10]), опытъ, бросивши прямо вверхъ камень съ судна, двигавшагося съ большою скоростію. Камень упалъ, слѣдуя за движеніемъ судна, на ту же самую часть

справедливо выставляетъ, какъ свою собственность, какъ разъ то, что самымъ очевиднымъ образомъ невѣрно. См. Oeuvres, tome 8 ed. Cousin, p. 421.

[10]) Въ сочиненіи «de motu impresso a motore translato», которое будтобы противъ воли автора напечатано въ 1649 году въ Ліонѣ вмѣстѣ съ письмомъ *Галилея* о возможности согласовать священное писаніе съ ученіемъ о движеніи земли.

палубы, откуда онъ былъ брошенъ вверхъ. Пустили камень упасть внизъ съ мачты, и онъ упалъ непосредственно къ ея основанію. Эти опыты, представляющіеся намъ такими естественными, имѣли тогда, — когда только что начато было Галилеемъ разъясненіе законовъ движенія, рѣшительное значеніе, и съ этимъ безповоротно рухнулъ главный аргументъ противниковъ движенія земли

Міръ Гассенди считалъ за устроенное въ порядкѣ цѣлое, и спрашивается только, какимъ образомъ онъ устроенъ; именно, одушевленъ онъ или нѣтъ. Если понимать подъ душею міра Бога и утверждать только то, что Богъ своею сущностью и своимъ присутствіемъ все сохраняетъ, всѣмъ управляетъ и такимъ образомъ, такъ сказать, одушевляетъ, то *это, конечно, можно признать*.

Всѣ согласны также, что по всему міру разлита *теплота*; *эта теплота также можетъ быть названа душою міра*. Но приписывать міру въ собственномъ смыслѣ растительную, чувствующую или мыслящую душу противорѣчитъ дѣйствительнымъ явленіямъ. Ибо міръ не порождаетъ другаго міра, какъ это дѣлаютъ животныя и растенія, не растетъ, не питается пищею и питьемъ; тѣмъ болѣе не имѣетъ онъ зрѣнія, слуха и другихъ функцій одушевленнаго.

Мѣсто и время Гассенди разсматриваетъ какъ нѣчто самостоятельно пребывающее по себѣ, ни какъ субстанцію, ни какъ акциденцію; гдѣ всѣ тѣлесные предметы кончаются, тамъ все таки простирается еще безграничное пространство, и время текло прежде созданія міра также равномѣрно, какъ и теперь. Подъ матеріальнымъ началомъ или первичною матеріею нужно разумѣть такую матерію, которая не можетъ быть разложена дальше. Такъ человѣкъ состоитъ изъ головы, груди, брюха и т. д.; эти части образованы изъ chylus'а и крови; эти, въ свою очередь, изъ пищи, пища изъ такъ называемыхъ элементовъ; но и сами элементы изъ атомовъ, которые, слѣдовательно, и есть матеріальное начало или первичная матерія. Поэтому, матерія сама въ себѣ не имѣетъ еще никакой формы. Но безъ матеріальной массы не существуетъ также никакой формы, и матерія есть пребывающій субстратъ, между тѣмъ какъ формы мѣняются и проходятъ. Поэтому, матерія въ себѣ не разрушима и не производится вновь, и ни одно тѣло не можетъ возникнуть изъ ничего, чѣмъ, однако, не должно быть отрицаемо сотвореніе матеріи Богомъ. Всѣ атомы тождественны по субстанціи, но различны по фигурѣ.

Дальнѣйшее изложеніе объ атомахъ, пустомъ пространствѣ, недѣлимости до безконечности, движеніи атомовъ и т. д. вполнѣ слѣдуетъ Эпикуру. Замѣчательно только то, что Гассенди отождествляетъ вѣсъ или тяжесть атомовъ

съ ихъ внутреннею естественною способностію къ движенію. Впрочемъ, этимъ движеніемъ атомы одарены Богомъ съ самаго начала.

Богъ, заставившій землю и воду произвести растенія и животныя, сотворилъ опредѣленное число атомовъ, чтобы они составляли сѣмена всѣхъ вещей. Затѣмъ только начался рядъ твореній и разрушеній, который существуетъ и до сегодня, и будетъ существовать и потомъ.

„Первая причина всего есть Богъ", однако, все разсужденіе далѣе имѣетъ дѣло только съ *вторичными* причинами, которыя ближайшимъ образомъ производятъ каждое частное измѣненіе. Но *принципъ* его долженъ быть необходимо *тѣлеснымъ*. Въ искуственныхъ продуктахъ двигающее начало отлично отъ вещества; но въ природѣ дѣятель дѣйствуетъ внутренно и есть только самая дѣятельная и самая подвижная часть матеріи. Между видимыми тѣлами одно двигается всегда другимъ; самодвижущееся начало суть атомы.

Паденіе тѣлъ Гассенди объясняетъ притяженіемъ земли; но это притяженіе не можетъ быть actio in distans. Если бы ничто не достигало отъ земли до камня и не схватывало бы его, то земля не значила бы ничего для камня; именно такъ, какъ и магнитъ, для того, чтобы притянуть къ себѣ желѣзо, долженъ въ дѣйствительности, хотя и невидимо, схватить его. Что этого не слѣдуетъ представлять грубо, въ видѣ выбрасыванія гарпуновъ или крючковъ, то показываетъ замѣчательное сравненіе, служащее Гассенди для объясненія этого притяженія: мальчикъ притягивается яблокомъ, образъ котораго вошелъ въ него черезъ чувства [11]). Слѣдуетъ замѣтить, что и *Ньютонъ*, который въ

---

[11]) При этомъ, однако, для меня очень сомнительно, правильно ли изложеніе этого въ *Ueberwegs* Grundriss, III, s. 15 и слѣд., которое, вѣроятно, основывается отчасти на непониманіи моего изложенія въ 1 изданіи Gesch. d. Mater., но отчасти и на дѣйствительной ошибкѣ этого изложенія. Ибервегъ говоритъ о Гассенди: «Его атомизмъ былъ жизненнѣе атомизма Эпикура. Атомы обладаютъ, по Гассенди, силою и даже ощущеніемъ: какъ образъ яблока заставляетъ мальчика свернуть съ своей дороги и приблизиться къ дереву, такъ дѣйствіе земли заставляетъ брошенный камень уклоняться отъ прямой линіи и приближаться къ землѣ». Ошибочно, какъ кажется, главнымъ образомъ, *влаганіе ощущенія въ атомы*, что было принято въ первомъ изданіи «Geschichte d. Mater.» стр. 125, между тѣмъ какъ при пересмотрѣ я не могу найдти доказательствъ этого. Ошибка произошла, повидимому, оттого, что Гассенди при затруднительномъ вопросѣ, какъ *ощущающее* происходитъ изъ *неощущающаго*, въ одномъ очень замѣчательномъ пунктѣ несомнѣнно идетъ дальше Лукреція Я, конечно, сожалѣю, что могу цитировать здѣсь только Bernier, abregé de la philos. de Gassendi VI, стр. 48 и сл., такъ какъ у меня нѣтъ подъ руками никакого полнаго изданія сочиненій Гассенди, а печатаніе нельзя болѣе откладывать. Въ указанномъ мѣстѣ зна-

этомъ пунктѣ шелъ по слѣдамъ Гассенди, отнюдь не представлялъ себѣ своего закона тяготѣнія какъ непосредственнаго вліянія на разстояніи [12]).

Возникновеніе и исчезновеніе предметовъ есть ничто иное, какъ соединеніе и раздѣленіе атомовъ. Если сгараетъ кусокъ дерева, то атомы пламени, дыма, золы и т. д., существовали уже прежде, только въ другомъ соединеніи. Всякое измѣненіе есть только движеніе частей предмета, а поэтому простое не можетъ измѣняться, но можетъ только двигаться въ пространствѣ.

Слабую сторону атомизма,—невозможность объяснить атомами и пустымъ пространствомъ *чувственныя качества и ощущеніе* (Сравн. выше стр. 21 и слѣд. и стр. 112 и слѣд.), Гассенди, повидимому, вполнѣ чувствуетъ, такъ какъ онъ очень подробно разсматриваетъ эту проблему и не только старается выставить въ наилучшемъ свѣтѣ объясненія, предложенныя Лукреціемъ, но также и подкрѣпить ихъ новыми основаніями. Все таки онъ соглашается, что

чится: En second lieu (между основаніями, которыхъ Лукрецій не привелъ, но по Гассенди *могъ бы привести*), que toute sorte de semence estant animée, et que non seulement les animaux qui naissent de l'accouplement, mais ceux mesme qui s'engendrent de la pourriture estant formez de petites molecules seminales qui ont esté assemblées et formées ou *dés le commencement du Monde*, ou depuis, *on ne peut pas absolument dire*, *que les choses sensibles se fassent de choses insensibles*, mais plutost qu'elles se font de choses qui bien qu'elles ne sentent pas effectivement, sont neanmoins, ou *contiennent en effet les principes du sentiment*, demesme que les principes du feu sont contenus et caches dans les veines des cailloux, ou dans quelque autre matiere grasse». Гассенди допускаетъ здѣсь, слѣдовательно, по крайней мѣрѣ возможность, что органическіе зародыши имѣютъ отъ начала мірозданія способность къ ощущенію. Но эти зародыши, несмотря на свою первичность (конечно, несогласимую съ космогоніею Эпикура), не суть атомы, но уже *соединенія атомовъ*, хотя и самаго простаго вида. Истолковать примѣръ мальчика, видящаго яблоко, въ смыслѣ чисто духовнаго дѣйствія было бы недоразумѣніемъ. Тутъ долженъ прежде всего разумѣться только сложный процессъ притяженія, который, однакоже, совершается физическимъ путемъ. Но несомнѣнно остается вопросомъ, провелъ ли здѣсь Гассенди матеріализмъ съ тою же послѣдовательностью, какъ Декартъ въ «passiones animae», гдѣ все сводится на давленіе и ударъ частицъ.

[12]) *Вольтеръ* сообщаетъ въ своихъ Elem. de la Phil. de Newton (Oeuvres compl., 1784, t. 31, p. 37) «Newton suivait les anciennes opinions de Démocrite, d'Epicure et d' une foule de philosophes rectifiées par notre célébre *Gassendi*. Newton a dit plusieurs fois à quelques francais qui vivent encore, qu'il regardait Gassendi comme un esprit très juste et très sage, et qu'il ferait gloire d'étre entiérement de son avis dans toutes les choses dont on vient de parler».

здѣсь остается нѣчто непонятное, но, однако, стремится доказать, что это имѣетъ мѣсто равнымъ образомъ и во всѣхъ другихъ системахъ [13]) Но это не совсѣмъ вѣрно, потому что *форма* соединенія, отъ которой зависитъ здѣсь дѣйствіе, у приверженцевъ Аристотеля есть нѣчто существенное; для атомистики, напротивъ, она—ничто.

Гассенди, правда, отличается здѣсь отъ Лукреція тѣмъ, что онъ признаетъ безсмертный и безтѣлесный духъ; но этотъ духъ, подобно Богу Гассенди, стоитъ на столько внѣ связи съ системою, что безъ него удобно можно обойтись. Притомъ Гассенди вовсе не думаетъ признавать его ради только что упомянутой проблемы единства; онъ принимаетъ его потому, что этого требуетъ религія. Такъ какъ, далѣе, его система знаетъ только матеріальную, состоящую изъ атомовъ душу, то духъ долженъ принять на себя роль безсмертія и безтѣлесности. Манера, какъ это дѣлается, поразительно напоминаетъ аверроизмъ. Болѣзни духа суть, напр., болѣзни мозга; онѣ не касаются безсмертнаго разума; онъ только не можетъ обнаруживаться, такъ какъ инструментъ разстроенъ. Но что въ этомъ инструментѣ живетъ и индивидуальное сознаніе, *то я*, которое въ дѣйствительности разстроено болѣзнью и не смотритъ на нее извнѣ,— объ этомъ пунктѣ Гассенди остерегается пускаться въ разсужденія. Впрочемъ, онъ, совершенно независимо отъ гнета ортодоксіи, могъ имѣть мало склонности слѣдить дальше нити этой проблемы, уже просто потому, что онѣ отводятъ отъ почвы опыта.

Теорія внѣшней природы, которой атомистика оказала такія превосходныя услуги, лежала вообще гораздо ближе къ сердцу Гассенди, чѣмъ психологія, въ которой онъ довольствовался, для округленія своей системы, самымъ небольшимъ количествомъ собственныхъ мыслей, между тѣмъ какъ Декартъ, помимо своего метафизическаго ученія объ Я, пытался самостоятельно работать и въ этой области.

Въ парижскомъ университетѣ, гдѣ у старыхъ преподавателей еще господствовала аристотелевская философія, взгляды какъ Декарта, такъ и Гассенди все болѣе и болѣе прививались между молодыми силами, и возникли двѣ новыя школы,—школа картезіанцевъ и школа гассендистовъ, которыя, одна во имя разума, а другая во имя опыта, усердно старались свернуть голову схоластикѣ. Эта борьба была тѣмъ замѣчательнѣе, что какъ разъ въ это время философія Аристотеля, подъ вліяніемъ реакціоннаго направленія духа времени, снова возвысилась. Теологъ Лонуа, впрочемъ, основательно ученый и сравнительно свободномыслящій человѣкъ, при упоминаніи о взглядахъ своего современника Гассенди, полный удивленія, восклицаетъ: „Если бы этому учили Рамусъ, Литаудусъ, Виллоніусъ и Клавіусъ, что бы сдѣлали съ такими людьми [14])!»

[13]) *Bernier*, abrégé de la phil. de Gassendi, Lyon 1684, VI p. 32—34.

Гассенди не былъ принесенъ въ жертву теологіи, потому что ему суждено было пасть жертвою медицины. Леченіе по тогдашнему способу отъ лихорадки отняло у него всѣ силы. Напрасно онъ искалъ выздоровленія на своей южной родинѣ. Возвратившись въ Парижъ, онъ снова заболѣлъ лихорадкою, и тринадцать новыхъ кровопусканій покончили его жизнь. Онъ умеръ 24 октября 1655 года на 63 году своей жизни.

Реформа физики и натурфилософіи, приписываемая обыкновенно Декарту, есть, по крайней мѣрѣ, на столько же дѣло и Гассенди. Много разъ, вслѣдствіе той знаменитости, которою Декартъ обязанъ своей метафизикѣ, было относимо прямо къ нему то, что было бы правильнѣе приписать Гассенди; но и своеобразное смѣшеніе противоположности и согласія, борьбы и союза, которое существовало между тою и другою системою, произвело то, что исходящія изъ нихъ теченія вполнѣ смѣшались другъ съ другомъ. Такъ Гоббсъ, матеріалистъ и другъ Гассенди, былъ приверженцемъ корпускулярной теоріи Декарта, между тѣмъ какъ Ньютонъ представлялъ себѣ атомы по способу Гассенди. Лишь болѣе позднія открытія привели къ тому, что обѣ теоріи соединились другъ съ другомъ, и атомы и молекюли, послѣ того, какъ оба понятія получили соотвѣтствующее развитіе, стали существовать другъ подлѣ друга; но несомнѣнно, что наша настоящая атомистика развилась шагъ за шагомъ изъ взглядовъ Гассенди и Декарта, а, слѣдовательно, своими корнями достигаетъ до Левкиппа и Демокрита.

Гоббсъ.

Къ самымъ замѣчательнымъ характерамъ, которые мы встрѣчаемъ въ исторіи матеріализма, безусловно принадлежитъ англичанинъ Томасъ Гоббсъ изъ Мельмсбёри. Отецъ его былъ простой сельскій священникъ съ небольшимъ образованіемъ, который однако умѣлъ читать надлежащія проповѣди народу.

Когда въ 1588 году гордая армада Филиппа угрожала изъ Испаніи берегамъ Англіи, и народъ пришелъ въ страхъ и тревогу, жена этого священника отъ испуга разрѣшилась преждевременно мальчикомъ, которому, не смотря на его первоначальную слабость, суждено было дожить до девяноста двухъ лѣтъ: нашимъ Томасомъ Гоббсомъ.

[14]) *Ioanni Launoii* de varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna, cap. XVIII стр. 328 служившаго мнѣ изданія 1720 года, Wittenberg.

*

Гоббсъ лишь поздно достигъ какъ до знаменитости, такъ и до послѣдующаго направленія и любимыхъ занятій, и притомъ, различными окольными путями.

Дѣло въ томъ, что поступивши на четырнадцатомъ году въ оксфордскій университетъ, онъ былъ, сообразно господствовавшему тамъ духу преподаванія, посвященъ въ логику и физику по аристотелевскимъ основоположеніямъ. Онъ съ большимъ рвеніемъ изучалъ цѣлыхъ пять лѣтъ эти тонкости, и именно въ логикѣ сдѣлалъ большіе успѣхи. Не безъ вліянія на его позднѣйшее направленіе осталось, безъ сомнѣнія, то, что школа, въ которой онъ вращался, была номиналистическая, а стало быть такая, которая уже въ принципѣ близко родственна съ матеріализмомъ. Если Гоббсъ потомъ и бросилъ совершенно эти занятія, то все-таки онъ остался номиналистомъ; можно даже сказать, что онъ далъ этому направленію самое крайнее развитіе, какое представляетъ исторія, такъ какъ онъ съ ученіемъ объ условномъ лишь значеніи общихъ понятій соединилъ, почти въ духѣ греческихъ софистовъ, ученіе объ относительности ихъ значенія.

На двадцатомъ году онъ поступилъ на службу къ лорду Кэвендишу, впослѣдствіи графу Девонширскому. Это мѣсто опредѣлило весь внѣшній складъ его жизни и, кажется, также, повидимому, оказало глубокое вліяніе на его взгляды и принципы.

Онъ занялъ мѣсто компаньона или воспитателя сначала при сынѣ лорда, бывшемъ, приблизительно, одинаковыхъ лѣтъ съ нимъ, сына котораго онъ потомъ также воспитывалъ, такъ что онъ находился въ связи съ тремя поколѣніями этого знатнаго дома. Его жизнь, поэтому, была жизнь гувернера въ сферахъ высшей англійской знати.

Это положеніе ввело его въ свѣтъ и дало ему то глубокопрактическое направленіе, которымъ обыкновенно отличались англійскіе философы этого времени; онъ освободился отъ тѣснаго кругозора схоластической школьной мудрости и клерикальныхъ предразсудковъ, въ которыхъ выросъ; при частыхъ же путешествіяхъ онъ познакомился съ Франціею и Италіею, и особенно въ Парижѣ имѣлъ досугъ и случай войти въ сношенія съ знаменитѣйшими людьми этого времени. Въ то же время именно эти отношенія рано пріучали его къ чинопочитанію и симпатіи къ королевской или клерикальной партіи, въ противоположность стремленіямъ англійской демократіи и сектъ. Въ своемъ новомъ положеніи онъ скоро сталъ забывать свою латынь и греческій языкъ и пріобрѣлъ уже въ первое путешествіе съ молодымъ лордомъ нѣкоторыя познанія во французскомъ и итальянскомъ. Такъ какъ онъ повсюду замѣчалъ, что схоластическая логика была презираема понимающими людьми, то онъ совсѣмъ

бросилъ ее и вмѣсто того съ жаромъ принялся снова за латинскій и греческій языки въ болѣе гуманистическомъ духѣ. Однако, и при этихъ занятіяхъ имъ руководило практическое, обращенное уже на политику, чутье.

А именно, когда начали являться бури, предшествовавшія взрыву англійской революціи, онъ перевелъ, въ 1628 году, на англійскій языкъ Ѳукидида, съ опредѣленною цѣлью внушить своимъ соотечественникамъ страхъ передъ безразсудствами демократіи, показавши имъ, какъ зеркало, судьбу Аѳинъ. Въ то время былъ распространенъ предразсудокъ, не вполнѣ исчезнувшій и въ наши дни, что исторія можетъ прямо поучать,—что примѣры изъ нея можно прямо переносить и прилагать при совершенно измѣнившихся обстоятельствахъ. Партія, къ которой примкнулъ Гоббсъ, была въ то время уже довольно ясно легитимистическою и консервативною, хотя его собственный образъ мыслей и вытекавшая изъ него знаменитая теорія были въ основаніи прямо противоположны всякому консерватизму [15]).

Только въ 1629 году, во время путешествія по Франціи съ другимъ молодымъ вельможею, Гоббсъ началъ изучать элементы Эвклида, къ которымъ онъ вскорѣ сильно пристрастился. Онъ былъ тогда уже 41 года отъ роду и все-таки только теперь лишь попалъ на математическій путь, на которомъ онъ скоро поднялся до высшей точки тогдашней науки, и который велъ его къ последовательному механическому матеріализму.

Два года спустя, во время новаго путешествія по Франціи и Италіи, онъ началъ въ Парижѣ изученіе естественныхъ наукъ, и тотчасъ же поставилъ себѣ главною задачею проблему, которая уже въ самой постановкѣ вопроса ясно обнаруживаетъ матеріализмъ, и рѣшеніе которой составляетъ лозунгъ въ матеріалистическихъ спорахъ слѣдующаго столѣтія. Эта проблемма гласитъ:

Какого рода можетъ быть то движеніе, которое производитъ ощущеніе и фантазію живыхъ существъ?

При этихъ занятіяхъ, продолжавшихся нѣсколько лѣтъ, онъ находился въ ежедневныхъ сношеніяхъ съ монахомъ Мерсенномъ, съ которымъ онъ, возвратившись въ 1637 году въ Англію, велъ потомъ переписку.

Но какъ скоро въ 1640 году начались въ Англіи засѣданія долгаго пар-

---

[15]) Въ первомъ изданіи здѣсь было еще прибавлено, что эта теорія лучше подходила бы къ *наполеоновской политикѣ* нашего времени. Это выраженіе вызвало бы недоразумѣнія съ тѣхъ поръ, какъ фамилія Бонапарте стремится приблизиться въ своей политикѣ къ извѣстнаго рода легитимизму. Проще будетъ указать на то, что принципы «Левіаѳана» въ дѣйствительности лучше согласуются съ деспотизмомъ Кромвелля, чѣмъ съ притязаніями Стюартовъ на свое божественное, прирожденное право.

ламента, онъ, такъ горячо высказавшійся противъ народной партіи, имѣлъ всѣ причины удалиться, и онъ отправился снова въ Парижъ, гдѣ и находился въ постоянныхъ сношеніяхъ съ Мерсенномъ и Гассенди,—не безъ того, чтобы не усвоить себѣ отчасти ихъ взгляды. Его пребываніе въ Парижѣ было теперь продолжительнѣе прежняго. Онъ занималъ видное положеніе между английскими эмигрантами, собравшимися въ это время въ большомъ числѣ въ Парижѣ, и былъ приглашенъ давать уроки математики будущему королю Карлу II. Между тѣмъ онъ написалъ свои главныя политическія сочиненія, книги de cive и *Левіаѳана* въ которыхъ онъ провозглашалъ, въ особенности откровенно въ Левіаѳанѣ, доктрину рѣзкаго и парадоксальнаго, но никоимъ образомъ не легитимистическаго абсолютизма. Именно этимъ сочиненіемъ, въ которомъ кромѣ того духовенство нашло много еретическаго, онъ разомъ погубилъ благоволеніе къ себѣ при дворѣ. Онъ впалъ въ немилость, и такъ какъ онъ въ то же время жестоко нападалъ на папство, то долженъ былъ оставить Францію и воспользоваться порицаемою имъ свободою Англіи. Послѣ возвращенія короля онъ снова примирился съ дворомъ и жилъ потомъ въ почетномъ уединеніи, вполнѣ предаваясь своимъ занятіямъ. Еще на восемьдесятъ восьмомъ году жизни онъ издалъ переводъ Гомера, а на девяносто первомъ—Циклометрію.

Когда однажды Гоббсъ заболѣлъ въ С.-Жерменѣ жестокою лихорадкою, къ нему былъ посланъ Мерсеннъ, чтобы принять мѣры, какъ бы знаменитый мужъ не умеръ внѣ римской церкви. Въ то время, когда дѣйствительно Мерсеннъ говорилъ о власти церкви прощать грѣхи, Гоббсъ попросилъ его сказать лучше, когда онъ видѣлъ въ послѣдній разъ Гассенди, и тотчасъ перевелъ разговоръ на другіе предметы. Напротивъ того, онъ принялъ услуги одного английскаго эпископа подъ условіемъ, что тотъ не будетъ отступать отъ предписанныхъ церковью молитвъ.

Натурфилософскіе взгляды Гоббса частью разбросаны въ его политическихъ сочиненіяхъ, а частью въ сочиненіяхъ *de homine* и *de corpore*. Для образа его мыслей въ высшей степени характеристично уже его вступленіе въ философію.

„Люди обращаются въ настоящее время съ философіею, какъ въ самыя древнія времена съ полевыми плодами. Все растетъ дико, безъ ухода и безъ испытанія. Поэтому, большинство питается желудями, и если какъ нибудь попробуетъ незнакомую ягоду, то въ большинствѣ случаевъ отъ этого бываетъ ущербъ здоровью. Вотъ отчего, большею частью, считаютъ тѣхъ, которые довольствуются обыкновеннымъ опытомъ, мудрѣе тѣхъ, у которыхъ является вкусъ къ философіи“.

Гоббсъ указываетъ на то, какъ трудно изгладить изъ ума людей вкоре-

нившееся и подкрѣпляемое авторитетомъ краснорѣчивыхъ писателей заблужденіе; тѣмъ труднѣе, что истинная философія, т. е. точная, презираетъ не только румяна краснорѣчія, но почти всѣ украшенія; и что основоположенія всякой философіи низменны и сухи, почти противны.

За этимъ вступленіемъ слѣдуетъ *опредѣленіе философіи*, которое можно также хорошо назвать отрицаніемъ философіи, въ общепринятомъ смыслѣ слова:

Философія есть *познаніе дѣйствій или феноменовъ изъ предположенныхъ* ихъ *причинъ* и обратно, —*возможныхъ причинъ изъ признанныхъ слѣдствій* посредствомъ правильныхъ *умозаключеній*. Но умозаключать значитъ *считать*, а весь счетъ сводится на *сложеніе* и *вычитаніе* [16]).

Если этимъ опредѣленіемъ вся философія превращается въ естествознаніе, и транцендентное устраняется уже въ принципѣ, то еще яснѣе мы имѣемъ матеріалистическую тенденцію въ объясненіи *цѣли* философіи. Она состоитъ въ томъ, чтобы мы *могли предвидѣть дѣйствія* и, такимъ образомъ, *распоряжаться* ими *въ жизни*. Какъ извѣстно, изложенное здѣсь понятіе философіи такъ укоренилось въ Англіи, что значеніе слова „philosophy“ совсѣмъ нельзя болѣе передавать соотвѣтствующимъ нѣмецкимъ словомъ и истинный naturalphilosopher есть никто другой, какъ экспериментаторъ-физикъ.

Гоббсъ является здѣсь послѣдовательнымъ ученикомъ Бэкона, и какъ философія этого человѣка, навѣрное, могущественно содѣйствовала своимъ вліяніемъ матеріальному развитію Англіи, такъ, обратно, и сама эта философія поддерживалась прирожденнымъ и достигающимъ своего могучаго развитія національнымъ духомъ трезваго и практическаго народа, стремящагося къ власти и богатству.

Но помимо этихъ такъ близко лежащихъ вліяній, слѣдуетъ все таки при-

---

[16]) Опредѣленіе въ первомъ изданіи было болѣе сокращено, чтобы возможно нагляднѣе выставить главный фактъ—*переходъ философіи въ естествознаніе*. Буквально оно гласитъ: «Philosophia est effectuum seu Phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio». Если обратить вниманіе на методъ, указываемый въ этомъ опредѣленіи, то слова «conceptis» и «quae esse possunt» не будутъ никоимъ образомъ лишними. Они указываютъ, въ опредѣленной противоположности къ Бэконовской индукціи, на сущность *гипотетически-дедуктивнаго* метода, который начинаетъ съ теоріи и испытываетъ и провѣряетъ ее на опытѣ. См. дальше въ текстѣ замѣчанія о положеніи Гоббса относительно Ньютона и Декарта. Цитированныя мѣста находятся въ книгѣ de corpore, I, 1; opera lat. ed. Molesworth, vol. I, p. 1 et 2.

знать и вліяніе Декарта на это опредѣленіе понятія; приэтомъ, конечно, мы должны обратить особенное вниманіе на Декартово *разсужденіе о методѣ*, оставивъ въ сторонѣ традиціонныя представленія картезіанизма (сравн. прим. 66 къ предъидущему отдѣлу). Въ этомъ первомъ произведеніи, гдѣ Декартъ ставитъ свои *физическіе* взгляды по важности гораздо выше метафизическихъ, онъ цѣнитъ ихъ потому, что они открываютъ способъ „пріобрѣсти вмѣсто теоретической школьной философіи *практическую*, при посредствѣ которой мы изучили бы силу и дѣйствія огня, воды, воздуха, звѣздъ, неба, всѣхъ тѣлъ, окружающихъ насъ, такъ же отчетливо, какъ работы нашихъ ремесленниковъ, а слѣдовательно, были бы въ состояніи практически употреблять ихъ, какъ и эти работы, для всякаго возможнаго примѣненія и сдѣлаться такимъ образомъ *господами и владѣльцами природы*“ [17]). Можно было бы, конечно, замѣтить, что все это было уже прежде убѣдительнѣе высказано Бэкономъ, съ ученіемъ котораго Гоббсъ былъ хорошо знакомъ съ ранней юности; однако же это согласіе касается только общей тенденціи; тогда какъ Декартовъ методъ отличается отъ Бэконовскаго въ очень существенномъ пунктѣ.

Бэконъ начинаетъ съ индукціи и думаетъ, что своимъ восхожденіемъ отъ частнаго къ общему онъ можетъ сразу добраться до *истинныхъ* основаній явленій. Если эти основанія найдены, то тогда слѣдуетъ дедукція, отчасти для построенія частностей, отчасти и для практическаго приложенія открытыхъ истинъ.

Декартъ, напротивъ того, ведетъ дѣло дѣйствительно *синтетически*, однако, не въ платоновско-аристотелевскомъ духѣ, съ притязаніемъ *на безусловную достовѣрность* принциповъ (это направленіе было предоставлено реакціонерному развитію его метафизики!), но съ опредѣленнымъ сознаніемъ того, что *настоящая доказательная сила заключается въ опытѣ*. Онъ устанавливаетъ теорію *въ видѣ попытки*, объясняетъ ею явленія и испытываетъ потомъ теорію на опытѣ [18]). Этотъ методъ, который можно

[17]) *Куно-Фишеръ* и *Кирхманнъ*, при переводѣ этого мѣста (René Descartes' Hauptschriften, S. 57 и Phil. Bibl., René Descartes' phil. Werke I, 70 u. f), справедливо указываютъ на сродство между Декартомъ и Бэкономъ. Однако, если Кирхманнъ желаетъ (тамъ же, прим. 35) принимать Декарта за *эмпирика* и выводить даже «cogito ergo sum» изъ этой тенденціи (какъ результатъ самонаблюденія!), то при этомъ совершенно упускается изъ вида природа *дедуктивнаго* пріема, который можетъ въ одной области руководиться опытомъ, а въ другой—нѣтъ. Самому Декарту это было еще вполнѣ ясно въ 1637 году; поэтому онъ заявляетъ притязаніе на объективное значеніе своихъ физическихъ теорій, но не своихъ трансцендентныхъ умозрѣній.

[18]) Рѣшительно именно слѣдующее мѣсто въ dissertatio de methodo (въ концѣ): «Rationes enim mihi videntur in iis («hipotheses» діоптрики) tali serie connexae, ut sicut ultimæ demonstrantur a primis, quae illarum causae sunt, ita reciproce primae ab ultimis, quae ipsarum sunt effecta, probentur. Nec est quod quis putet, me hic in vitium, quod Logici Circulum vocant, incidere; nam cum experientia maximam effectuum istorum partem certissimam esse arguat, *causae a quibus illos elicio, non tam iis probandis quam explicandis inserviunt, contraque ipsae ab illis probantur*».

назвать *гипотетически-дедуктивнымъ* (хотя по своему nervus probandi онъ принадлежитъ къ индукціи и долженъ трактоваться въ индуктивной логикѣ), стоитъ ближе къ дѣйствительному пріему натуралистовъ, чѣмъ Бэконовъ, хотя ни одинъ изъ нихъ не представляетъ надлежащимъ образомъ сущности естествоизслѣдованія. Но Гоббсъ безъ сомнѣнія сознательно держится здѣсь за Декарта въ противоположность Бэкону, между тѣмъ какъ позднѣе *Ньютонъ* (конечно, болѣе въ своей теоріи, чѣмъ въ своемъ дѣйствительномъ пріемѣ!) склонился снова къ Бэкону.

Высокой похвалы заслуживаетъ Гоббсъ за то, что онъ, при этомъ своемъ направленіи, признавалъ также открыто и вполнѣ пріобрѣтенія новѣйшаго естествознанія. Между тѣмъ какъ Бэконъ и Декартъ отрицали еще Коперника, Гоббсъ признавалъ за нимъ подобающее ему почетное мѣсто, какъ и вообще во всѣхъ почти спорныхъ пунктахъ, исключая, можетъ быть, единственно ученіе о vacuum, къ отрицанію котораго онъ былъ увлеченъ Декартомъ, онъ ясно и опредѣленно становится на сторону разумнаго и правильнаго взгляда. Въ этомъ отношеніи, какъ и въ отношеніи къ оцѣнкѣ его тенденціи, большой интересъ представляетъ его посвященіе книги de corpore [19]). Въ немъ говорится, что хотя ученіе о движеніи земли и было уже создано древними, но было, вмѣстѣ съ основывающеюся на немъ физикою неба, *задушено въ словесныхъ петляхъ* позднѣйшими философами, такъ что, не говоря о фактическихъ наблюденіяхъ, начало астрономіи нельзя считать раньше, чѣмъ съ Коперника, который первый предложилъ послѣднему столѣтію мысли Пиѳагора, Аристарха и Филолая. Потомъ Галилей открылъ первыя врата физики, а Гарвей, своимъ ученіемъ о кровообращеніи и рожденіи животныхъ, основалъ науку о человѣческомъ тѣлѣ. Раньше этого не имѣлось ничего, кромѣ отдѣльныхъ экспериментовъ и таковой естественной исторіи, которая была ничѣмъ не достовѣрнѣе всеобщей исторіи. Потомъ въ области природы явились, наконецъ, *Кеплеръ*, *Гассенди* и *Мерсеннъ*, между тѣмъ какъ для себя самого Гоббсъ заявляетъ (со ссылкою на книги de cive) притязаніе на основаніе „philosophia civilis“.

[19]) Графу Девонширскому, Лондонъ, 23 апрѣля 1655 г.—Opera lat. ed. Molesworth, vol. I.

Въ древней *Греціи*, говорится дальше, вмѣсто философіи господствовалъ *призракъ* (phantasma quoddam), похожій по почтенному внѣшнему виду на философію, но наполненный внутри обманомъ и нечистотами. Къ *христіанству* примѣшаны были сперва нѣкоторыя менѣе вредныя положенія изъ *Платона*, но потомъ такая масса ложнаго и безумнаго изъ Аристотеля, что *вѣра* была потеряна, а вмѣсто нея явилась *теологія*, которая хромая на одну ногу (потому что она опирается, отчасти, на священное писаніе, а отчасти на аристотелевскую философію), была, подобно *Эмпузѣ*, зачинщицею безчисленныхъ споровъ и войнъ. Этотъ призракъ легче всего изгнать введеніемъ *государственной религіи*, въ противоположность догмамъ частныхъ людей, и при этомъ, религія должна опираться на священное писаніе, а философія *на естественный разумъ*.

Этимъ мыслямъ дается, именно *въ Левіаѳанѣ*, обширное развитіе, поражающее то дерзкою парадоксальностію, то естественною прямотою и рѣзкостію сужденія. Что касается его оппозиціи Аристотелю, то заслуживаетъ замѣчанія особенно мѣсто изъ главы 46, гдѣ онъ выставляетъ смѣшеніе *слова* и *вещи*, какъ основаніе зла. Гоббсъ, конечно, попадаетъ здѣсь въ цѣль, разсматривая, какъ первичный источникъ безчисленныхъ нелѣпостей, гипостасированье связки „есть“. Аристотель сдѣлалъ изъ слова „быть“ вещь, какъ будто въ природѣ есть предметъ, который обозначался бы словомъ „бытіе“! Можно представить себѣ, какъ судилъ бы *Гоббсъ* о Гегелѣ!

Его нападеніе на „теологію“, которая трактуется какъ зловредное чудище, лишь повидимому служитъ на пользу чистой вѣры по писанію. Въ дѣйствительности, оно гораздо скорѣе идетъ рука объ руку съ тайнымъ нерасположеніемъ къ религіи. Но по преимуществу Гоббсъ ненавидитъ теологію, какъ стоящую въ связи съ притязаніями *духовенства на господство*. Это онъ отвергаетъ безусловно Царство Христа не отъ міра сего, и поэтому духовенство не можетъ имѣть притязанія ни на какое послушаніе. Гоббсъ нападаетъ поэтому въ особенности сильно и на ученіе *о папской непогрѣшимости*[20]). Впрочемъ, что не можетъ быть рѣчи ни о какой спекулятивной теологіи, это есть уже слѣдствіе его опредѣленія понятія философіи. Познаніе Бога вообще

[20]) Ученіе о *папской непогрѣшимости* Гоббсъ опровергаетъ въ Левіаѳанѣ, cap. 42, III, p. 410 и слѣд. ed. Molesworth. Эта полемика представляетъ часть подробнаго опроверженія проповѣдывавшагося кардиналомъ Беллarminомъ іезуитскаго ученія о главенствѣ папъ надъ всѣми государями земли. Все опроверженіе показываетъ, что Гоббсъ понималъ, во всемъ ея значеніи, опасность, которая заключается въ этихъ притязаніяхъ и которая лишь въ наше время стала очевидною для всякаго.

не принадлежитъ наукѣ, потому что тамъ, гдѣ нельзя ничего придать или вычесть, прекращается мышленіе. Правда, связь между причиною и слѣдствіемъ ведетъ насъ къ тому, чтобы принять послѣднее основаніе всякаго движенія,—первичное движущее начало; но ближайшее опредѣленіе его сущности остается чѣмъ-то совершенно немыслимымъ, даже противорѣчащимъ мышленію, такъ что дѣйствительное признаніе и выполненіе идеи Бога должно быть предоставлено религіозной вѣрѣ.

Слѣпота и отсутствіе мысли въ вѣрѣ не выражены ни въ какой системѣ съ такою опредѣленностью, какъ въ этой, хотя Бэконъ, а также и Гассенди, находились, въ нѣкоторомъ отношеніи, на этомъ пути. Поэтому Шаллеръ мѣтко замѣчаетъ о манерѣ, съ которою Гоббсъ относится къ религіи: „Какъ возможно это психологически, остается тайною, такъ что прежде всего нужно повѣрить въ возможность такой вѣры“ [21]). Но настоящій опорный пунктъ этой теоріи вѣры находится *въ политической системѣ* Гоббса.

Какъ извѣстно, Гоббсъ считается основателемъ *абсолютистическаго* ученія о государствѣ, которое онъ выводитъ изъ необходимости устранять войну всѣхъ противъ всѣхъ нѣкоторою высшею волею. Онъ принимаетъ, что человѣкъ, по природѣ заботящійся о сохраненіи своихъ личныхъ интересовъ, даже при врожденномъ миролюбіи не можетъ жить не нарушая интересовъ другихъ, такъ какъ онъ старается соблюдать только свои собственные. Гоббсъ отрицаетъ аристотелевское положеніе, что человѣкъ уже отъ природы есть общественное животное, подобное пчелѣ, муравью, бобру. Не вслѣдствіе политическаго инстинкта, а вслѣдствіе страха и разума человѣкъ пришелъ

[21]) *Шаллеръ*, Gesch. d. Naturphil., Leipzig, 1841, S. 82.—Впрочемъ, у Шаллера не слѣдуетъ искать болѣе точнаго изслѣдованія этого предмета; остроумно и въ главномъ несомнѣнно вѣрно обсуждаетъ положеніе морали и религіи у Гоббса Куно-Фишеръ (Baco von Verulam. S. 393 и слѣдующія); только въ слишкомъ одностороннемъ выводѣ всего этого направленія отъ Бэкона, тогда какъ *Декартъ* считается лишь за противоположность, заключается недостатокъ, происходящій вслѣдствіе гегелевскаго метода классификаціи, хотя и ясной, но нерѣдко насильственно-разрывающей многоразлично-запутанныя нити. Съ этимъ связывается то, что Куно-Фишеръ, который умѣетъ въ другихъ случаяхъ съ тонкимъ тактомъ понимать такія явленія, не замѣтилъ свѣтскаго легкомыслія, которое скрывается у Декарта за его почтительнымъ подчиненіемъ приговору церкви. Вполнѣ притворнымъ религіозное настроеніе едва ли было и у Гоббса; по крайней мѣрѣ, онъ былъ искреннимъ приверженцемъ партіи своей отечественной церкви противъ католицизма, и конечно, только въ томъ же самомъ смыслѣ такіе люди, какъ Мерсеннъ и Декартъ,—въ меньшей степени и Гассенди,—были ревностными католиками.

къ соединенію съ подобными себѣ,—съ цѣлью общей безопасности. Съ упорною послѣдовательностью Гоббсъ отрицаетъ также и всякое абсолютное различіе между добромъ и зломъ, добродѣтелью и порокомъ. Поэтому, отдѣльный человѣкъ не можетъ никакъ достигнуть правильнаго установленія этихъ понятій; онъ, напротивъ, руководится только своею выгодою, и пока не существуетъ высшей воли государства, его также мало можно упрекнуть, какъ хищное животное, разрывающее болѣе слабую добычу.

Хотя эти положенія строго связываются другъ съ другомъ и съ цѣлою системою, но все-таки Гоббсъ могъ бы, по крайней мѣрѣ, принять, какъ вѣроятное,—не противорѣча себѣ,—существованіе нѣкоторой естественной политической потребности и даже естественнаго тяготѣнія къ усвоенію такихъ обычаевъ, которые ручались бы за возможно счастливое существованіе всѣхъ. Отрицаніе свободы воли, само по себѣ понятное у Гоббса, еще нигдѣ не ведетъ, какъ къ необходимому слѣдствію, къ этикѣ эгоизма; даже, если неестественно расширяя понятіе, называть эгоистическимъ стремленіе видѣть счастливымъ все окружающее, такъ какъ этимъ удовлетворяется естественная наклонность. Гоббсъ не знаетъ этого неестественнаго расширенія понятія; эгоизмъ его основателей государства есть чистый, полный и безъискуственный эгоизмъ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ это понятіе прямо означаетъ противоположеніе личныхъ интересовъ чужимъ и общимъ. Гоббсъ, слишкомъ незначительно цѣнившій эвристическое значеніе чувства, отвергая естественную склонность къ жизни государствомъ и къ разумному пониманію и усвоенію общихъ интересовъ, отвергаетъ единственный путь, который могъ бы привести его и съ его матеріалистической точки зрѣнія къ высшимъ этико-политическимъ основнымъ взглядамъ. Отвергая аристотелевское ζῷον πολιτικόν, онъ вступаетъ на путь, который, при вліяніи прочихъ его положеній, необходимо долженъ повести ко всякаго рода парадоксальнымъ слѣдствіямъ. Именно по причинѣ этой безусловной послѣдовательности, Гоббсъ такъ необыкновенно поучителенъ даже тамъ, гдѣ онъ заблуждается, и едва ли въ самомъ дѣлѣ можно назвать другаго писателя, котораго такъ единодушно поносили бы приверженцы всѣхъ направленій, между тѣмъ какъ онъ содѣйствовалъ всѣмъ имъ въ пріобрѣтеніи большей ясности и опредѣленности.

Первые основатели государства заключаютъ у Гоббса, также какъ потомъ у Руссо, договоръ, и въ этомъ отношеніи его теорія совершенно революціонная, такъ какъ она ничего не знаетъ о первоначальномъ, Богомъ установленномъ, порядкѣ сословій, о родовомъ священномъ правѣ на тронъ и тому подобныхъ консервативныхъ фантазіяхъ [22]).

[22]) Формула, изъ которой вытекаетъ единство государства, гласитъ: «Ego

Гоббсъ считаетъ монархію за лучшую форму государства, но это положеніе онъ доказываетъ меньше, чѣмъ какое-нибудь другое. И наслѣдственность монархіи также есть дѣло одной пользы; но что монархія, гдѣ она существуетъ, должна быть абсолютною, слѣдуетъ просто изъ того требованія, что вообще управленіе государствомъ, и тамъ, гдѣ оно ввѣряется обществу или собранію, должно обладать абсолютною властью.

Именно, его эгоистическій сбродъ людей не имѣетъ отъ природы ни малѣйшей наклонности ни сохранять какое-либо государственное устройство, ни соблюдать законы. Ихъ можетъ принудить къ этому только страхъ. Поэтому, для того, чтобы, по крайней мѣрѣ, масса была обуздана и чтобы избѣгнуть войны всѣхъ противъ всѣхъ, какъ худшаго зла, эгоизмъ господствующихъ долженъ имѣть силу проявляться безусловно, чѣмъ будетъ подавленъ неправильный и въ суммѣ несравненно болѣе вредный эгоизмъ всѣхъ подданныхъ. Правительство вообще не можетъ быть ограниченнымъ; если правительство нарушаетъ конституцію, то граждане, чтобы успѣшно сопротивляться, должны *довѣрять* другъ другу, а именно этого и не могутъ эгоистичныя твари; каждый же отдѣльный гражданинъ слабѣе правительства. Къ чему, поэтому, церемоніи?

Что всякая революція, имѣющая силу, имѣетъ также и право, какъ скоро ей удается какимъ нибудь образомъ установленіе новой государственной власти, это слѣдуетъ изъ этой системы само собою; изреченіе: „сила выше права“, какъ утѣшеніе тирановъ,—не нужно, такъ какъ сила и право прямо тождественны. Гоббсъ не останавливается надъ этими послѣдствіями системы и съ удовольствіемъ изображаетъ выгоды абсолютистическаго наслѣдственнаго королевства; но теорія отъ этого не измѣняется. Имя „Левіаѳанъ“ слишкомъ хорошо выражаетъ чудовищность государства, которое не руководясь никакими высшими соображеніями, по прихоти распоряжается, какъ земной богъ, закономъ и приговоромъ, правомъ и владѣніемъ, даже произвольно устанавливаетъ понятія о *добрѣ* и *злѣ* [23]), и за это всѣмъ, кто падаетъ передъ нимъ на колѣни и приноситъ ему жертвы, ручается за жизнь и собственность.

huic homini, vel huic coetui, autoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas». Когда каждый говоритъ каждому эти слова, то атомистическое множество становится единствомъ, которое называютъ государствомъ. «Atque haec est generatio *magni illius Leviathan*, vel ut dignius loquar, *mortalis Dei*». Leviathan, cap. 17, III, p. 131 ed. Molesworth. О *естественномъ равенствѣ* всѣхъ людей (въ противоположность къ Аристотелю, принимавшему прирожденныхъ господъ и рабовъ), см. тамъ же гл. 15, стр. 118.

[23]) Пока не вмѣшивается государство, Гоббсъ называетъ добромъ

Абсолютной власти въ государствѣ принадлежитъ также право располагать религіею и всѣмъ образомъ мышленія подданныхъ. Точно также какъ Эпикуръ и Лукрецій, и Гоббсъ выводитъ религію изъ боязни и суевѣрій; но, между тѣмъ какъ первые, именно поэтому, ставили самою высокою и благородною задачею мыслителя стать выше религіи, Гоббсъ съумѣлъ очень хорошо употребить этотъ обыкновенный матеріалъ для цѣлей своего государства. Его основной взглядъ на религію высказывается въ одномъ положеніи такъ рѣзко, что по справедливости должно удивляться безполезному труду, къ которому часто подавала поводъ теологія нашего философа. Именно Гоббсъ даетъ слѣдующее опредѣленіе: „*Страхъ невидимыхъ силъ, будь они вымышлены, или признаны по преданію, есть религія, когда она установлена государствомъ для его цѣлей, и суевѣріе, когда она не установлена государствомъ для его цѣлей*“ [24]). Если Гоббсъ потомъ въ той же книгѣ съ величайшимъ спокойствіемъ упоминаетъ о построеніи вавилонской башни, или о чудесахъ, которыя Моисей творилъ въ Египтѣ [25]), просто, какъ о фактахъ, то нельзя безъ удивленія вспомнить его опредѣленіе религіи. Человѣкъ, сравнивающій чудеса съ пилюлями, которыя легко можно проглотить, но не слѣдуетъ жевать [26]), могъ считать исторію объ этихъ

для каждаго человѣка то, что составляетъ предметъ его желаній (Leviathan c. 6.; III, p. 42 ed. Molesworth). Совѣсть есть ничто иное, какъ тайное сознаніе человѣкомъ своихъ дѣлъ и поступковъ, и часто этимъ выраженіемъ злоупотребляютъ, прилагая его къ частнымъ мнѣніямъ, которыя выдаются за непреложныя только по упрямству и тщеславію (Тамъ же, гл. 7, стр. 52). Что частный человѣкъ дѣлаетъ изъ себя судью надъ добромъ и зломъ и считаетъ грѣхомъ сдѣлать что нибудь противъ своей совѣсти, это Гоббсъ причисляетъ къ пагубнѣйшимъ уклоненіямъ отъ гражданскаго послушанія (гл. 29, стр. 232).

[24]) Leviathan c. b., p. 45; «Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sunt, sive ab historiis acceptae sint publice, *religio* est; si publice acceptae non sint, *superstitio*». Гоббсъ, конечно, прибавляетъ къ этому: «Quando autem potentiae illae re vera tales sunt, quales accepimus, *vera religio*»; но эта приставка спасаетъ только видимость, потому что, такъ какъ одно государство установляетъ, какая религія должна почитаться, и такъ какъ ему, ради государственныхъ цѣлей, нельзя противорѣчить, то само собою понятно, что понятіе «vera religio» есть относительное, и быть такимъ оно можетъ тѣмъ легче, что съ точки зрѣнія науки о религіи вообще нельзя ничего сказать.

[25]) См. *Куно-Фишера*, Baco von Verulam. S. 404.—Leviathan c. 32; III, p. 266.

[26]) См. Leviathan cap. 4; III, p. 22: «Copia haec omnis.... interiit penitus

чудесахъ не за суевѣрія, конечно, только потому, что въ Англіи авторитетъ Библіи былъ установленъ государственною властью. Поэтому, когда Гоббсъ высказывается о религіозныхъ предметахъ, нужно различать три случая. Или Гоббсъ говоритъ прямо о своей системѣ,—тогда религія для него есть частный случай суевѣрія [27]); или онъ случайно сталкивается съ частностями, въ которыхъ практически примѣняетъ только одно положеніе своей системы,—тогда ученія религіи для него просто факты, съ которыми, однако, наукѣ нечего больше дѣлать; тогда Гоббсъ приноситъ настоящую жертву Левіаѳану.

Самыя жестокія противорѣчія этимъ устраняются, — по крайней мѣрѣ, формально, — и остается только третій случай, гдѣ Гоббсъ дѣлаетъ Левіаѳану, такъ сказать, de lege ferenda, неимѣющія силы предложенія объ очищеніи религіи и объ устраненіи вреднаго суевѣрія. Здѣсь нужно. конечно, признать, что Гоббсъ дѣлаетъ все, что въ его силахъ, чтобы уменьшить пропасть между вѣрою и знаніемъ. Онъ различаетъ существенные и несущественные элементы въ религіи; онъ старается устранить очевидныя противорѣчія между писаніемъ и вѣрою, какъ напр. въ ученіи о движеніи земли, тѣмъ, что различаетъ *способъ выраженія* и нравственную цѣль писанія; онъ считаетъ бѣсноватыхъ за больныхъ, утверждая, что чудеса прекратились со времени установленія христіанства, и даже даетъ понять, что *самыя чудеса—не для всякаго чудеса* [28]). Если прибавить къ этому еще замѣчательныя попытки историческо-критическаго отношенія къ Библіи, то легко видѣть, что у Гоббса является уже весь арсеналъ раціонализма, и только приложеніе его ограниченно [29]).

---

ad turrem Babel, quo tempore Deus omnem hominem sermonis sui, propter rebellionem, oblivione percussit». Тамъ же, cap. 37; p. 315: «Potestatem ergo illi dedit Deus convertendi virgam, quam in manu habebat, in serpentem, et rursus serpentem in virgam» и т. д.

[27]) Въ этомъ духѣ поступаетъ Гоббсъ, напр., при вопросѣ о *возникновеніи* религіи. Она прежде всего выводится изъ какого нибудь естественнаго свойства человѣка (см. Lev. c. 12 въ началѣ), напр., склонности къ слишкомъ поспѣшнымъ заключеніямъ и т. п. Коротко это выражено потомъ (стр. 89) такъ: «Въ этихъ четырехъ вещахъ, боязни духовъ, незнаніи «causae secundae», почтеніи къ тому, чего боятся, и толкованіи случайностей, какъ предзнаменованій, заключается естественное начало («semen naturale») религіи.

[28]) См. между прочимъ слѣд. мѣсто Левіаѳана: Opera lat. III, p. 64 и слѣд., p. 207, слова: «Miracula enim, ex quo tempore nobis Christianis positae sunt leges divinae, cessaverunt». «Miracula narrantibus credere non obligamur». «Etiam ipsa miracula non omnibus miracula sunt».

[29]) См. напр. Leviathan c. 32; p. 276: Libri testamenti novi ab altiore

Что касается, далѣе, теоріи *внѣшней природы*, то нужно прежде всего замѣтить, что Гоббсъ прямо отожествляетъ понятіе тѣла съ понятіемъ субстанціи. Слѣдовательно, гдѣ Бэконъ еще полемизируетъ противъ нематеріальной субстанціи Аристотеля, тамъ Гоббсъ уже совершенно рѣшилъ дѣло, и различаетъ, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, *тѣло* и *принадлежность* (акциденцію). За тѣло Гоббсъ считаетъ все, что наполняетъ, независимо отъ нашего мышленія, часть пространства и совпадаетъ съ нимъ. Въ противоположность этому принадлежность не есть что либо дѣйствительное, объективное, какъ тѣло, но лишь *способъ пониманія тѣла*. Это различеніе въ сущности рѣзче, чѣмъ аристотелевское, и обнаруживаетъ, какъ всѣ опредѣленія у Гоббса, математически образованный умъ. Впрочемъ, Гоббсъ признаетъ опредѣленіе, что принадлежность такъ существуетъ въ субъектѣ, что ее нельзя разсматривать, какъ его часть, и что ея можетъ не быть, но тѣло не перестанетъ существовать. Постоянныя принадлежности, которыя не могутъ отсутствовать безъ того, чтобы не перестало существовать тѣло, суть только протяженіе и фигура. Всѣ другія, каковы покой, движеніе, цвѣтъ, твердость и т. д., могутъ измѣняться, между тѣмъ какъ само тѣло остается, а поэтому сами они не тѣлесны, а суть именно только способы, которыми мы понимаемъ тѣло. Движеніе Гоббсъ опредѣляетъ, какъ постоянное покиданіе мѣста и занятіе новаго, при чемъ, очевидно, упущено изъ вида то, что въ этомъ покиданіи и занятіи уже содержится понятіе движенія. Въ противоположность Гессенди и Бэкону, у Гоббса нерѣдко высказывается въ опредѣленіи понятій поворотъ къ аристотелевскимъ опредѣленіямъ, если не въ принципѣ, то въ способѣ выраженія, объясняемомъ ходомъ его образованія.

Въ особенности ясно высказывается эта склонность къ Аристотелю въ опредѣленіи матеріи. Гоббсъ объясняетъ, что матерія не есть ни одно изъ тѣлъ, ни какое-либо совершенно особенное тѣло, внѣ всѣхъ другихъ тѣлъ; уже изъ этого слѣдуетъ, что, въ дѣйствительности, она есть ничто иное, какъ одно имя. Здѣсь, очевидно, въ основаніе положенъ аристотелевскій взглядъ, но исправленный вполнѣ соотвѣтственно исправленію понятія принадлежности. Гоббсъ, понимая, что возможное или случайное можетъ быть не въ предметахъ, а только въ нашемъ пониманіи предметовъ, исправляетъ совершенно правильно основной недостатокъ аристотелевской системы, ставя на мѣсто принадлежности, какъ случайности въ *объектѣ*, случайное *субъективное* пониманіе. Вмѣсто вещества какъ субстанціи, которая *можетъ*

tempore derivari non possunt, quam ab eo, quo rectores ecclesiarum collegerunt», и слѣдующее.

стать всѣмъ и не есть что-нибудь опредѣленное, является опредѣленіе, что матерія есть тѣло, *понимаемое вообще*, т. е., абстракція мыслящаго субъекта. Постоянное, пребывающее при всякомъ измѣненіи, не есть для Гоббса матерія, но „тѣло", которое измѣняетъ свои принадлежности, т. е., воспринимается нами то такъ, то иначе. Но въ основаніи этого измѣняющагося пониманія лежитъ нѣчто реальное, а именно движеніе частей тѣла.

Если, поэтому, предметъ измѣняетъ свой цвѣтъ, становится твердымъ или мягкимъ, распадается на части, или сливается съ новыми частями, то первоначальное количество тѣлеснаго не измѣняется; но мы *называемъ* предметъ нашего воспріятія иначе, сообразно новымъ впечатлѣніямъ, производимымъ на наши чувства. Принимаемъ ли мы новое тѣло за объектъ нашего воспріятія, или только придаемъ раньше принятому тѣлу новыя свойства, это зависитъ единственно отъ установленія понятія въ языкѣ; косвенно, стало быть,—отъ нашего произвола, такъ какъ слова суть только размѣнная монета. Слѣдовательно, и различіе между тѣломъ (субстанціею) и принадлежностью есть только относительное, зависящее отъ нашего пониманія Дѣйствительное тѣло, которое постояннымъ движеніемъ своихъ частей вызываетъ соотвѣтствующія движенія въ нашемъ органѣ ощущенія, не подлежитъ никакому другому измѣненію, кромѣ этого движенія своихъ частей.

Здѣсь заслуживаетъ замѣчанія, что Гоббсъ своимъ ученіемъ объ относительности всѣхъ понятій и своею теоріею ощущенія въ сущности также выходитъ за предѣлы матеріализма какъ Протагоръ шелъ дальше Демокрита. Что Гоббсъ не былъ атомистомъ, мы это уже видѣли. Но для него и не возможно было быть атомистомъ по строю его мыслей о сущности вещей. Какъ ко всѣмъ другимъ понятіямъ, онъ примѣняетъ именно и къ понятію о маломъ и великомъ категорію относительности. Разстояніе нѣкоторыхъ неподвижныхъ звѣздъ отъ земли такъ велико, учитъ онъ, что въ сравненіи съ нимъ все разстояніе земли отъ солнца является лишь точкою; тоже самое представляютъ и частицы, кажущіяся намъ малыми. Въ этомъ направленіи существуетъ, слѣдовательно, также безконечность, и то, что физикъ-человѣкъ разсматриваетъ какъ малѣйшее тѣло, потому что нуждается въ такомъ предположеніи для своей теоріи, то въ свою очередь есть опять міръ съ безчисленными оттѣнками великаго и малаго [30]).

[30]) *De corpore* IV, 27; I, p. 362—364 ed. Molesworth.—Здѣсь находится также очень замѣчательное въ методическомъ отношеніи положеніе: «Agnoscunt mortales magna esse quaedam, et si finita, ut quae vident ita esse; agnoscunt item infinitam esse posse magnitudinem eorum quae non vident; *medium* vero esse inter *infinitum* et eorum quae vident cogitantve *maximum*, non

Въ его ученіи объ ощущеніи уже является въ зародышѣ сенсуализмъ Локка. Гоббсъ принимаетъ, что движенія тѣлесныхъ предметовъ сообщаются, переносясь на среду воздуха, нашимъ чувствамъ, откуда они распространяются до мозга, и отъ мозга, наконецъ, до сердца [31]). Каждому движенію соотвѣтствуетъ противодвиженіе въ организмѣ, какъ и во внѣшней природѣ; изъ этого принципа противодвиженія Гоббсъ выводитъ ощущеніе; но ощущеніе не есть непосредственная реакція внѣшняго органа, а движеніе, исходящее отъ сердца и возвращающееся черезъ мозгъ отъ внѣшняго органа, такъ что, слѣдовательно, между впечатлѣніемъ и ощущеніемъ проходитъ всегда замѣтный промежутокъ времени. Этимъ обратнымъ ходомъ чувственнаго движенія, которое есть „стремленіе“ (conatus) къ объекту, объясняется вынесеніе образовъ ощущенія наружу [32]). Ощущеніе тожественно съ чувственнымъ образомъ (phantasma), этотъ образъ въ свою очередь *тожественъ* съ движеніемъ conatus къ объекту; а не просто только *возбуждается* имъ. Такимъ образомъ, Гоббсъ разрубаетъ однимъ положеніемъ гордіевъ узелъ вопроса, какъ относится ощущеніе, какъ субъективное состояніе, къ движенію; но дѣло ни коимъ образомъ не становится отъ этого яснѣе.

statim nec nisi multa eruditione persuadentur». Тамъ, впрочемъ, гдѣ теоретическіе вопросы не касаются больше дѣлимости и относительности большаго и малаго, Гоббсъ ничего не возражаетъ противъ обозначенія «corpuscula» словомъ «atomi», какъ напр. въ своей теоріи тяготѣнія, de corpore IV, 30; p. 415.

[31]) *De corpore* IV, 25. Входить подробнѣе въ ученіе о «conatus», какъ объ извѣстной формѣ движенія, было внѣ нашихъ цѣлей. Подробное изложеніе см. у *Бауманна*, die Lehren von Raum, Zeit und Mathem. I. S. 321 и слѣдующія. Особое порицаніе, направленное противъ того ученія (на стр. 327), что только возвращающійся отъ сердца conatus представляетъ ощущеніе, кажется мнѣ несовсѣмъ справедливымъ; ибо если и по ученію Гоббса реакція толчку объекта тотчасъ же является въ первой подвергнувшейся толчку части, то это все-таки совсѣмъ не мѣшаетъ распространенію движенія при постоянно возобновляющихся дѣйствіяхъ и воздѣйствіяхъ во внутрь, гдѣ движеніе можетъ стать обратнымъ. Если представить себѣ, для простоты рядъ установленныхъ по прямой линіи эластическихъ шаровъ a, b, c... n и принять, что a даетъ центральный толчокъ b, который черезъ c, d... и т. д. распространяется до n, и n ударяется прямо въ твердую стѣну, то движеніе возвратится назадъ черезъ весь рядъ, не смотря на то, что b реагировалъ на a въ началѣ (задерживая его движеніе). Но, конечно, можно позволить основателю гипотезы отождествить съ ощущеніемъ не первую (задерживающую) реакцію b противъ a, но обратно идущій толчекъ b въ a,—взглядъ, который безъ сомнѣнія несравненно лучше подходитъ къ фактамъ. См. примѣчаніе въ § 4 (I, p. 319 и сл. ed. Molesworth) о дѣйствіяхъ перерыва акта проведенія.

[32]) *De corpore*, IV, 25, § 2; I p. 318: «ut cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione aliquandiu durante ipsum existit phantasma; quod propter conatum versus externa semper videtur tanquam aliquid situm extra organum».

Субъектъ ощущенія есть человѣкъ, какъ цѣлое, *объектъ* — предметъ, который ощущается; но образы, или *чувственныя качества*, посредствомъ которыхъ мы воспринимаемъ предметъ, не *суть самый предметъ*, но нѣкоторое извнутри насъ самихъ происходящее движеніе. Слѣдовательно, отъ свѣтящихся тѣлъ не исходитъ никакого свѣта, отъ звучащихъ—никакого звука, но отъ обоихъ исходятъ только извѣстныя формы движенія. Свѣтъ и звукъ суть ощущенія и возникаютъ, какъ таковыя, лишь внутри насъ,—какъ обратное, исходящее отъ сердца движеніе. Отсюда выходитъ сенсуалистическое слѣдствіе, *что всѣ такъ называемыя чувственныя качества, какъ таковыя, не принадлежатъ вещамъ, но возникаютъ только въ насъ самихъ.* Но рядомъ съ этимъ стоитъ чисто матеріалистическое положеніе, что *и человѣческое ощущеніе есть ни что иное, какъ движеніе частицъ тѣла*, возбуждаемое внѣшнимъ движеніемъ предметовъ. Гоббсу не приходило на умъ отказаться отъ этого матеріалистическаго положенія въ пользу послѣдовательнаго сенсуализма, потому что онъ исходитъ, какъ въ древности *Демокритъ, отъ физически-математическаго разсмотрѣнія внѣшнихъ вещей.* Поэтому, и система его остается, по сущности, матеріалистическою, не смотря на заключающіяся въ ней зачатки сенсуализма.

Въ отношеніи къ разсмотрѣнію *міроваго цѣлаго* Гоббсъ придерживается исключительно познаваемыхъ и объясняющихся по закону причинности явленій. Все, о чемъ нельзя ничего знать, онъ предоставляетъ теологамъ. Замѣчательный парадоксъ заключается еще въ положеніи *о тѣлесности Бога* которое, конечно, не утверждается прямо, такъ какъ оно противорѣчитъ одному изъ членовъ вѣры англиканской церкви, но на него только намекается, какъ на возможное слѣдствіе [33]). Если бы можно было подслушать совершенно дру-

[33]) См. объ этомъ именно начало Левіаѳана, гл. I, гдѣ обращается особенное вниманіе на то, что все, что дѣйствительно существуетъ само по себѣ, есть тѣло. Затѣмъ выводится, что и всѣ духи тѣлесны, какъ воздухъ, хотя и съ безконечными оттѣнками въ тонкости. Наконецъ, выставляется на видъ, что такія выраженія, какъ «безтѣлесная субстанція» или «нематеріальная субстанція», нигдѣ не встрѣчаются въ священномъ писаніи. Правда, первый изъ 39 членовъ учитъ, что Богъ безтѣлесенъ и не имѣетъ частей, а поэтому этого нельзя отрицать; но членъ 20 говоритъ также, что церковь не должна требовать вѣрованія ни во что, что не основывается на священномъ писаніи (III, p. 537 и слѣд.).—Результатъ этого очевиднаго противо-

жескій разговоръ между Гассенди и Гоббсомъ, то, можетъ быть пришлось бы услышать споръ о томъ, слѣдуетъ ли считать божествомъ всеоживляющую теплоту, или же всеохватывающій эѳиръ.

III. Вліяніе матеріализма въ Англіи.

Почти цѣлое столѣтіе лежитъ между развитіемъ матеріалистическихъ системъ на почвѣ новаго времени и вполнѣ развязнымъ писаніемъ какого-нибудь де ла Меттри, выставлявшаго съ особеннымъ удовольствіемъ какъ разъ тѣ стороны матеріализма, которыя должны возбуждать соблазнъ въ христіанскомъ мірѣ. Безъ сомнѣнія, Гассенди и Гоббсъ не вполнѣ избѣжали этическихъ послѣдствій своихъ системъ; но оба они окольнымъ путемъ сохранили согласіе съ церковью. Гассенди достигъ этого поверхностно; Гоббсъ же упорною и неестественною послѣдовательностью. Если уже въ этомъ заключается рѣшительное различіе между матеріалистами семнадцатаго вѣка и матеріалистами восемнадцатаго, то все-таки пропасть между ними,—не принимая въ расчетъ чисто церковнаго, — всего шире въ этикѣ. Между тѣмъ, какъ де ла Меттри, совершенно въ родѣ философскихъ диллетантовъ древняго Рима, съ легкомы-

рѣчія выходитъ тотъ, что Гоббсъ, выставляя при каждомъ случаѣ непонятность Бога, приписываетъ ему только отрицательныя качества и т. д., между тѣмъ какъ цитатами авторитетовъ, какъ *Тертулліанъ* (III, 561), частымъ разборомъ библейскихъ выраженій, но въ особенности коварнымъ расположеніемъ посылокъ, выводъ изъ которыхъ предоставляется читателю, онъ повсюду старается пробудить взглядъ, что понятіе Бога было бы очень понятно, если бы понимать его или какъ тѣло, или какъ фантазмъ, т. е., какъ ничто, и что вся непонятность происходитъ только отъ того, что разъ установлено называть Бога «безтѣлеснымъ». См. между прочимъ opera III, p. 87, p. 260 и сл. 282 (здѣсь именно очень ясны слова: cum natura Dei incomprehensibilis sit, et nomina ei attribuenda sint, *non tam ad naturam ejus*, *quam ad honorem*, *quem illi exhibere debemus*, *congruentia*). Квинтэссенція всей теологіи Гоббса всего яснѣе, впрочемъ, заключается въ одномъ мѣстѣ de homine III, 15, opera II, p. 347 и слѣд., гдѣ безъ обиняковъ сказано, что Богъ управляетъ *только посредствомъ природы*, и что его воля возвѣщается только государствомъ. Изъ этого, впрочемъ, не слѣдуетъ заключать, что Гоббсъ пантеистически отождествлялъ Бога съ *цѣлымъ* природы. Скорѣе, повидимому, онъ считалъ Богомъ нѣкоторую господствующую, повсюду распространенную, однообразную и своимъ движеніемъ механически опредѣляющую движеніе всего *часть* вселенной. Какъ исторія міра есть проявленіе законовъ природы, такъ государственная власть, уже какъ фактически существующая сила, есть проявленіе Божіей воли.

сленнымъ задоромъ поставилъ удовольствіе принципомъ жизни, и своимъ низменнымъ пониманіемъ запятналъ еще на тысячи лѣтъ память Эпикура, Гассенди выставлялъ на видъ самую строгую и самую глубокую сторону этики Эпикура; Гоббсъ въ концѣ концовъ одобрялъ, хотя посредствомъ странныхъ уловокъ, обыкновенное христіанско-гражданское ученіе о добродѣтели, въ которомъ, правда, онъ видѣлъ ограниченность, но ограниченность, имѣющую свои права. Оба эти человѣка сами жили просто и добропорядочно по обыкновеннымъ понятіямъ своего времени.

Не смотря на это большое различіе, матеріализмъ семнадцатаго столѣтія и родственныя ему стремленія до Système de la nature принадлежатъ къ одной общей цѣпи, между тѣмъ какъ наше время, хотя между де ла Меттри и Фогтомъ или Молешоттомъ лежитъ снова какъ разъ столѣтіе, должно быть разсматриваемо совершенно отдѣльно. Философія *Канта*, а еще болѣе великія естественнонаучныя пріобрѣтенія послѣдняго столѣтія настолько рѣшительно требуютъ этого отдѣльнаго разсмотрѣнія съ точки зрѣнія теоретической науки, насколько, съ другой стороны, взглядъ на матеріальныя отношенія жизни и на культурноисторическія состоянія долженъ побуждать насъ смотрѣть на весь періодъ до французской революціи какъ на нѣчто цѣлое.

Если мы обратимъ, прежде всего, нашъ взглядъ на государство и на гражданское общество, то оказывается аналогія между этими двумя прошедшими періодами, которая рѣзко отличаетъ ихъ отъ настоящаго. *Гоббсъ* и *Гассенди* жили при дворахъ или въ аристократическихъ кружкахъ Англіи и Франціи. *Де-ла-Меттри* находился подъ покровительствомъ *Фридриха Великаго*. Матеріализмъ обоихъ прошлыхъ столѣтій находилъ себѣ опору въ свѣтской аристократіи, и его различное положеніе относительно церкви обусловливалось отчасти различнымъ положеніемъ, въ какомъ находились относительно церкви свѣтская аристократія и дворы. Матеріализмъ нашего времени имѣетъ, напротивъ того, совсѣмъ народную тенденцію; онъ не опирается ни на что, кромѣ своего неотъемлемаго права высказывать свое убѣжденіе и воспріимчивости многочисленной публики, которой результаты науки, съ различною примѣсью матеріалистическихъ ученій, предлагаются въ возможно удобопонятной формѣ. Поэтому, чтобы понять во всякомъ случаѣ многозначущій переходъ отъ матеріализма семнадцатаго столѣтія къ матеріализму восемнадцатаго, мы должны обратить вниманіе на отношенія высшихъ слоевъ общества и на измѣненія, которыя произошли въ нихъ около этого времени.

Поразительнѣе всего тотъ особенный поворотъ всѣхъ стремленій, который наступилъ во второй половинѣ семнадцатаго столѣтія *въ Англіи*. Послѣ возстановленія королевства тамъ послѣдовала сильная реакція противъ эксцен-

трической и лицемѣрной строгости пуританизма, господствовавшаго во время революціи.

Покровительство католицизму при дворѣ Карла II шло рука объ руку съ свѣтскою распущенностью. Государственные люди того времени были, по Маколею [34]), самою развращенною частью общества, и ихъ пустота и стремленіе къ наслажденіямъ блѣднѣли только передъ безсовѣстностью, съ которою они, не имѣя никакихъ политическихъ принциповъ, дѣлали изъ политики игрушку своего честолюбія.

Характеръ легкости въ религіи и въ обычаяхъ былъ характеромъ двора. Хотя Франція давала всему тонъ, но Франція переживала тогда время процвѣтанія своей, такъ называемой, классической литературы, и блескъ вліянія въ чужихъ земляхъ въ области литературы и политики содѣйствовалъ въ вѣкъ Людовика XIV-го тому, чтобы дать какъ націи, такъ и двору извѣстнаго рода высоту и достоинство, которыя удаляли умы отъ матеріалистическаго стремленія къ одному полезному. Но между тѣмъ возрастающая централизація, въ связи съ угнетеніемъ и обѣдненіемъ народа, подготовляла то великое броженіе умовъ, изъ котораго должна была произойти революція. Во Франціи, какъ и въ Англіи, матеріализмъ нашелъ себѣ почву; но во Франціи изъ него были приняты только отрицательные элементы, между тѣмъ какъ въ Англіи начали примѣнять его основныя положенія, все въ болѣе и болѣе широкихъ размѣрахъ, къ экономіи всей народной жизни. Матеріализмъ Франціи можно, поэтому, сравнить съ римскимъ матеріализмомъ эпохи цезарей; его принимали, чтобы испортить его, а имъ испортить себя. Совершенно иное въ Англіи. Здѣсь также между высшими господствовалъ фривольный тонъ. Можно было быть вѣрующимъ или невѣрующимъ, потому что не было принциповъ ни для какого направленія, а въ сущности люди вѣрили или не вѣрили сообразно тому, что лучше подходило къ ихъ страстямъ. Но Карлъ II все таки выучился у Гоббса, кромѣ доктрины о своемъ всемогуществѣ, еще кое-чему лучшему. Онъ былъ ревностнымъ физикомъ, самъ имѣлъ лабораторію. Его примѣру слѣдовала вся аристократія. Даже Бокингэмъ принялся за химію, которая въ то время, конечно, не была еще свободна отъ мистической приманки алхиміи, — исканія философскаго камня. Лорды, прелаты и юристы посвящали свои часы досуга гидростатическимъ изслѣдованіямъ. Изготовлялись барометры и оптическіе инструменты для самаго разнообразнаго употребленія; элегантные аристократы проводили время въ лабораторіяхъ и заставляли показывать себѣ фокусы магнитнаго и электрическаго притяженія. Лишенное плана любопытство и тщеславный диллетантизмъ аристократовъ соединялись съ строгимъ и основательнымъ изученіемъ спеціалистовъ, и Англія пошла по пути успѣховъ въ естественныхъ наукахъ, какъ будто оправдывая предсказанія Бэкона [35]). Здѣсь повсюду царилъ чисто матеріалистическій духъ, который не только не являлся разрушительнымъ, но привелъ страну къ невиданному дотолѣ процвѣтанію, въ то самое время, когда во Франціи крохи возобновленнаго матеріализма соединялись съ возрастающимъ ханжествомъ, вызывая то безсодержательное колебаніе между крайностями, которое характеризуетъ время предъ появленіемъ Вольтера. Поэтому, здѣсь духъ легкомыслія долженъ былъ все болѣе и болѣе *возрастать*; между тѣмъ какъ въ Англіи онъ составилъ *переходное явленіе*, которое обнаружилось при первомъ поворотѣ отъ спиритуалистическихъ принциповъ первой революціи къ матеріалистическимъ основамъ великой меркантильной эпохи.

„Война между остроуміемъ и пуританизмомъ, пишетъ Маколей объ этомъ времени, скоро стала войной между остроуміемъ и нравственностью. Все, предъ чѣмъ только благоговѣли лицемѣрные пуритане, было поругано; то, что они запрещали, подъ опасеніемъ наказанія, находилось подъ покровительствомъ. Какъ они не открывали рта безъ цитаты изъ библіи, такъ теперь ротъ не открывался безъ грубѣйшихъ проклятій. Въ поэзіи явился пышный слогъ Драйдена на мѣсто Шекспира, послѣ того, какъ въ промежуточное время пуританская вражда противъ свѣтской поэзіи вообще подавляла всѣ таланты" [36]).

Въ это время въ театрѣ начали поручать женскія роли, игравшіяся раньше молодыми мужчинами, актрисамъ, требованія на нескромность послѣднихъ все болѣе и болѣе возвышалось, и театръ сталъ центромъ безнравственности. Но это возрастающее стремленіе къ удовольствію шло рука объ руку съ возрастающимъ стремленіемъ къ наживѣ, и послѣднее скоро взяло перевѣсъ. Въ погонѣ за богатствомъ, добродушіе прежняго періода пропало вмѣстѣ съ

[34]) *Маколей*, Hist. of England, 1, chap. 2; см. въ особенности отдѣлъ «Change in the morals of the community» и «Profligacy of politicians».

[35]) *Маколей*, hist. of England, I, chap. 3, «state of science in England»; см. также *Бокля*, Hist. of civilisation in England II, p. 78 и слѣд., изданія Брокгауза, гдѣ въ особенности выставлено вліяніе основанія «Royal society», въ дѣятельности котораго индуктивный духъ времени имѣлъ свое средоточіе. *Геттнеръ*, Litteraturgesch. d. 18 Jahrh. I (3 Aufl.) S. 17, называетъ основаніе «Regalis societas Londini pro scientia naturali promovenda (15 іюля 1662 г.) «самымъ славнымъ дѣяніемъ Карла II», что, конечно, еще немного значитъ.

[36]) Hist. of England I, chap. 3 «immorality of the polite literature of England». См. къ этому дальше *Геттнера*, Litteraturg. des 18 Jahrhunderts I, S. 107 и слѣдующія.

частью его пороковъ, и на мѣсто матеріализма удовольствія явился матеріализмъ политической экономіи [37]). Торговля и промышленность поднялись до такой высоты, о которой въ прежнее время не могли и мечтать. Средства сообщенія были улучшены, давно заброшенныя шахты снова открыты, все съ тою энергіею, которая свойственна эпохамъ матеріальныхъ предпріятій и которая всегда тамъ, гдѣ она сильно возбуждается, благопріятно вліяетъ на энергію и духъ предпріимчивости въ другихъ отношеніяхъ. Въ это время огромные города Англіи начали или выростать изъ земли, или увеличиваться въ такихъ исполинскихъ размѣрахъ, что втеченіи менѣе чѣмъ двухъ столѣтій Англія сдѣлалась самою богатою страною на землѣ [38]).

Въ Англіи матеріалистическая философія дала плодъ; не можетъ быть сомнѣнія, что огромное возвышеніе страны находится точно также въ тѣсной связи съ дѣяніями философовъ и натуралистовъ отъ Бэкона и Гоббса до Ньютона, какъ французская революція—съ появленіемъ Вольтера. Но настолько же легко можно убѣдиться, что философія, которая вошла въ жизнь, *именно этимъ сама отреклась отъ себя*. Законченность матеріализма Гоббса не допускала въ сущности никакого дальнѣйшаго усовершенствованія ученія.

Умозрительная философія отступила и предоставила поприще практическимъ стремленіямъ. Эпикуръ хотѣлъ приносить пользу *частному лицу*, и именно самою своею философіею; Гоббсъ пытался содѣйствовать *всему обществу*, но не посредствомъ самой своей философіи, а вытекающими изъ нея результатами. У Эпикура устраненіе религіи есть существенная цѣль; Гоббсъ нуждается въ религіи, и въ основаніи тѣ граждане, которые по природѣ преданы общественному суевѣрію, должны были казаться ему лучше тѣхъ, которые нуждаются для этого въ философскомъ посредничествѣ. Цѣль вѣры достигается по отношенію къ массѣ лучше и удобнѣе, если вѣра просто передается отъ поколѣнія къ поколѣнію, чѣмъ если бы отдѣльныя лица могли достигнуть прочности своихъ религіозныхъ понятій только въ силу уваженія къ ихъ авторитету и пониманія его необходимости.

Но, дальше, философія также излишня для всей экономіи общественной жизни, какъ скоро граждане и безъ философіи дѣлаютъ то, что составляетъ результатъ ея, т. е. какъ скоро они вообще подчиняются государственной власти, возстаютъ лишь тогда, когда надѣются на успѣхъ, и если они въ обыкновенное время употребляютъ всѣ свои силы и дѣятельность на матеріальное улучшеніе своего положенія, на произведеніе новыхъ полезностей и на усовершенствованіе существующихъ сооруженій. Такъ какъ философія служитъ только для того, чтобы способствовать такому образу дѣйствій, какъ наилучшему и наивыгоднѣйшему, то, очевидно, будетъ только сбереженіе рабочей силы, если бы удалось побудить народы жить такимъ образомъ, не сообщая каждому отдѣльному лицу философскаго ученія. Философія имѣетъ цѣну только для государей и ихъ совѣтниковъ, или для верхушекъ аристократіи, такъ какъ они должны заботиться, чтобы удержать цѣлое на его пути.

Эти неизбѣжныя слѣдствія изъ ученія нашего Гоббса имѣютъ въ дѣйствительности такой видъ, какъ будто бы они были просто выведены изъ новѣйшей исторіи культуры Англіи,—настолько точно, въ цѣломъ, нація развивается по плану, предъугаданному Гоббсомъ. Высшая аристократія предоставляетъ себѣ личное свободомысліе, въ соединеніи съ искреннимъ (можно ли сказать, *ставшимъ* искреннимъ?) почтеніемъ къ церковнымъ учрежденіямъ. Дѣловые люди считаютъ всякое сомнѣніе въ истинахъ религіи „непрактичнымъ"; о томъ, что можно сказать за или противъ теоретическаго основанія ихъ, они не умѣютъ, повидимому, и думать, и если они съ ужасомъ отвращаются отъ „германизма", то это дѣлается гораздо болѣе въ виду твердаго порядка земной жизни, чѣмъ въ виду ожиданія небесной. Женщины, дѣти и добрые люди безусловно преданы религіи. Но въ самыхъ низшихъ слояхъ общества, для обузданія которыхъ утонченная душевная жизнь кажется вовсе не нужною, изъ всей религіи существуетъ опять только страхъ передъ Богомъ и духовенствомъ. Умозрительная философія считается лишнею, если только не считается совсѣмъ вредною. Понятіе натурфилософіи перешло въ понятіе физики (natural philosophy), и умѣренный эгоизмъ, который превосходно устроился съ христіанствомъ, вполнѣ признанъ во всѣхъ слояхъ общества, какъ единственная основа морали, и для отдѣльныхъ лицъ, и для государства.

Мы совсѣмъ далеки отъ того, чтобы сводить весь этотъ оригинальный, но въ своемъ родѣ образцовый способъ развитія новѣйшей Англіи къ вліянію, положимъ, Гоббса; напротивъ, изъ живыхъ основныхъ чертъ природы *этого* народа въ *этомъ* періодѣ развитія, изъ совокупности всѣхъ его историческихъ

---

[37]) Если классическая политическая экономія англичанъ возникла лишь позднѣе, какъ законченная наука, то корни ея находятся все-таки въ этомъ времени. Вполнѣ законченнымъ «матеріализмъ политической экономіи» является уже *у Мандевилля въ баснѣ о пчелахъ* (1708); см. *Геттнера*, Litteraturg. d. 18 Jahrh. I. S. 206 и слѣдующія. См. также *Карла Маркса*, das Kapital, I. S. 339. Прим. 57 о Мандевиллѣ, какъ предшественникѣ А. Смита, и тамъ же, стр. 377, прим. 111 о вліяніи *Декарта* и англійскихъ философовъ, въ особенности *Локка*, на политическую экономію. О Локкѣ см. дальше прим. 74.

[38]) *Маколей*, Hist. of England, I, 3, «Growth of the towns».

и матеріальныхъ отношеній, слѣдуетъ выводить, какъ философію Гоббса, такъ и послѣдующій поворотъ народнаго характера. Но во всякомъ случаѣ мы видимъ Гоббса въ наилучшемъ свѣтѣ, если мы находимъ такимъ образомъ въ его ученіи столь ясный прообразъ позднѣйшихъ явленій англійской народной жизни [39]). Дѣйствительность часто парадоксальнѣе иной философской системы, а фактическіе пріемы людей содержатъ въ себѣ больше противорѣчія, чѣмъ можетъ искусно нагромоздить любой мыслитель. Поразительный примѣръ этого представляетъ намъ ортодоксально-матеріалистическая Англія.

Также и въ области *естественныхъ наукъ* возникло въ это время то особенное, часто и до сихъ поръ приводящее въ изумленіе ученыхъ континента, соединеніе вполнѣ матеріалистическаго способа воззрѣнія съ большимъ уваженіемъ къ ученіямъ и обычаямъ религіознаго преданія. Два человѣка представ-

---

[39]) *Бокль*. Hist. of civil. II, p. 95, говоритъ о Гоббсѣ: «The most dangerous opponent of the clergy in the seventeeth century was certainly Hobbes, the subtlest dialectician of his time; a writer, too, of singular clearness, and, among British metaphysicians, inferior only to Berkeley» (?)... «during his life, and for several years after his death every man who ventured to think for himself was stigmatised as a Hobbist, or, as it was sometimes called, a Hobbian». Эти замѣчанія вѣрны, но если не обратить вниманія на обратную сторону дѣла, даютъ невѣрное представленіе о Гоббсѣ и его вліяніи. Эту обратную сторону изображаетъ Маколей, Hist. of England I, 3, «change in the morals of the community»: «Thomas Hobbes had, in language more precise and luminous than has ever been employed by any other metaphysical writer, maintained that the will of the prince was the standart of right and wrong, and that every subject ought to be ready to profess Popery, Mahometanism, or Paganism at the royal command. Thousands who were incompetent to appreciate what was really valuable in his speculations, eagerly welcomed a theory which, wile it exalted the kingly office, relaxed the obligations of morality, and degraded religion into a mere affair of state. Hobbism soon became an almost essential part of the character of the fine gentleman». Но потомъ, далѣе, очень справедливо говорится объ этомъ самомъ разрядѣ легкомысленныхъ людей, что, благодаря имъ, англійская господствующая церковь снова достигла *богатства* и *почета*. Какъ мало были склонны эти знатные, преданные наслажденіямъ люди руководиться въ своей жизни предписаніями церкви, такъ охотно они были готовы «биться по колѣно въ крови» за ея соборы и дворцы, за каждую строчку ея предписаній, и каждую нитку ея ризъ. Въ извѣстномъ сочиненіи Маколея о *Бэконѣ* находится слѣдующее замѣчательное мѣсто о Гоббсѣ: «... his quick eye soon discerned the superior abilities of Thomas Hobbes. It is not probable, however, that he fully appreciated the powers of his disciple, or foresaw the vast influence, both for good or for evil, which that most vigurous and acute of human intellects was destined to exercise on the two succeeding generations».

ляютъ, главнымъ образомъ, этотъ духъ въ ближайшемъ поколѣніи послѣ Гоббса: химикъ *Робертъ Бойль* и *Исаакъ Ньютонъ*.

Потомству эти два человѣка представляются раздѣленными широкою пропастью. Бойль извѣстенъ еще развѣ въ исторіи химіи, и почти забытъ въ его значеніи для общей культурной жизни новаго времени; между тѣмъ какъ имя Ньютона сіяетъ какъ звѣзда первой величины [40]). Современники видѣли дѣло не совсѣмъ въ этомъ свѣтѣ, а еще менѣе можетъ оставаться при этомъ мнѣніи точное историческое изслѣдованіе. Оно не должно хвалить Ньютона такъ безмѣрно, какъ это принято, между тѣмъ какъ Бойлю оно обязано отвести почетное мѣсто въ исторіи наукъ; несмотря на это, Ньютонъ остается болѣе великимъ, и если сведеніе имъ движенія небесныхъ тѣлъ на тяготѣніе является созрѣвшимъ плодомъ времени, то все таки не случайно этотъ плодъ былъ сорванъ человѣкомъ, въ такой рѣдкой степени соединявшимъ математическій талантъ, физическій способъ мышленія и упорное трудолюбіе. Въ наклонности къ ясному физически-механическому пониманію всѣхъ природныхъ явленій, Бойль совершенно сходился съ Ньютономъ; но Бойль былъ старше Ньютона и долженъ быть разсматриваемъ въ отношеніи къ введенію математическихъ основъ въ естественныя науки, какъ одинъ изъ самыхъ сильныхъ дѣятелей. Химія начинаетъ съ него новую эпоху [41]); разрывъ съ алхиміею и съ аристотелевскими понятіями былъ завершенъ Бойлемъ. Между тѣмъ какъ оба эти ве-

---

[40]) Вѣрнѣе судитъ *Бокль*, Hist. of civil. II, p. 75: «After the death of Bacon, one of the most distinguished Englischmen was certanly Boyle, who, if compared with his contemporaries, may be said to rank immediately below Newton, though, of course, very inferior to him as an original thinker». Мы не могли бы подписаться подъ послѣднимъ, потому что величіе Ньютона не заключается никоимъ образомъ въ оригинальности его мышленія, а въ соединеніи рѣдкаго математическаго таланта съ изображенными въ текстѣ особенностями характера.

[41]) Такъ уже *Гмелинъ*, Gesch. d. Chemie, Gött. 1798, начинаетъ славную «вторую эпоху», или новую исторію химіи со «времени Бойля» (1661—1690). Онъ справедливо замѣчаетъ, что ни одинъ человѣкъ не способствовалъ такъ много тому, «чтобы ниспровергнуть господство, которое присвоила себѣ надъ столькими умами и надъ науками алхимія». Подробно трактуетъ о немъ *Коппъ*, Geschich der Chemie I, S. 163 и сл. («Въ Бойлѣ мы видимъ перваго химика, труды котораго въ химіи прежде всего проистекали только изъ благородной потребности—изслѣдовать природу»); а потомъ Коппъ часто говоритъ о немъ въ спеціальной части исторіи, именно въ Gesch. der *Affinitätslehre* II, S. 274 и сл., гдѣ между прочимъ сказано, что онъ впервые понялъ вопросъ объ элементарныхъ составныхъ частяхъ совершенно въ томъ духѣ, какъ онъ разсматривается еще и въ настоящее время.

ликіе натуралиста ввели въ положительныя науки философію Гассенди и Гоббса и доставили ей окончательную побѣду своими открытіями, они всетаки оба оставались искренно, а не съ задними гоббистическими мыслями, набожными. Это было исполнимо, такъ какъ они были совершенно погружены въ міръ явленій, не безъ большихъ недостатковъ и непослѣдовательностей; но, если, поэтому, они стоятъ ниже, какъ философы, то лишь тѣмъ благотворнѣе, вслѣдствіе этого, стало вліяніе ихъ на развитіе *естественно-историческаго метода*. Какъ и во многихъ другихъ пунктахъ, Бойль и Ньютонъ имѣли большое вліяніе и въ томъ, что они ввели строгое раздѣленіе между плодоносным полемъ экспериментальнаго изслѣдованія и всѣми трансцендентными, или, по крайней мѣрѣ, при теперешнемъ состояніи наукъ недоступными, проблемами. Поэтому, оба они высказывали живѣйшій интересъ къ методологическимъ вопросамъ, и лишь самый малый къ умозрительнымъ. Они рѣшительно *эмпирики*, и это въ особенности должно принять относительно Ньютона, хотя, по причинѣ большой общности его принципа тяготѣнія и его математическаго дара, можно было бы односторонне отдавать преимущество дедуктивной сторонѣ его умственной дѣятельности.

Робертъ Бойль (род. 1626 г.) былъ сынъ графа Ричарда Корка и употребилъ свое значительное состояніе на то, чтобы жить совершенно для науки. Отъ природы угрюмый и наклонный къ меланхоліи, онъ принялъ очень серьозно сомнѣніе въ христіанской вѣрѣ, которое возбудилось въ немъ, вѣроятно, при занятіяхъ естественными науками, и такъ какъ онъ самъ старался преодолѣть его чтеніемъ библіи и размышленіемъ, то онъ почувствовалъ также потребность дѣйствовать въ смыслѣ примиренія другъ съ другомъ вѣры и знанія и на другихъ. Онъ устроилъ для этой цѣли публичныя лекціи, коимъ между прочимъ обязаны своимъ происхожденіемъ тѣ разсужденія, посредствомъ которыхъ *Клэркъ* пытался убѣдить всѣхъ въ существованіи Бога. Клэркъ, сдѣлавшій изъ міровоззрѣнія Ньютона нѣкотораго рода естественную религію, ополчался на каждый взглядъ, который не подходилъ къ этой системѣ, и писалъ не только противъ Спинозы и Лейбница, но также противъ Гоббса и Локка, основателей англійскаго матеріализма и сенсуализма. И все таки такъ своеобразно перемежающееся съ религіозными элементами міросозерцаніе великихъ натуралистовъ Бойля и Ньютона, по слѣдамъ которыхъ онъ шелъ, не могло обойтись въ цѣломъ безъ такого же матеріализма, изъ котораго здѣсь были только извлечены другіе выводы.

Если представить себѣ религіозное, вдумчивое настроеніе характера Бойля, то тѣмъ болѣе должно удивляться, съ какою прямотою сужденія умѣлъ этотъ человѣкъ разорвать тенета алхиміи. Нельзя также отрицать, что его есте-

ственно-научныя воззрѣнія то тутъ, то тамъ, въ химіи, а въ особенности въ медицинѣ, носятъ еще на себѣ слѣды мистики, которая тогда господствовала еще повсюду въ области этихъ наукъ; и однако же онъ сталъ самымъ ярымъ противникомъ этой мистики. Его „Chemista Scepticus" (1661), гдѣ уже въ заглавіи объявляется война преданіямъ, справедливо считается поворотнымъ пунктомъ въ исторіи химіи. Въ физикѣ онъ сдѣлалъ весьма важныя открытія, которыя, отчасти, были потомъ приписаны другимъ; нельзя все таки отрицать, что его теоріямъ во многихъ случаяхъ недостаетъ надлежащей ясности и законченности, такъ что онъ гораздо болѣе возбуждалъ и подготовлялъ, чѣмъ завершалъ что либо самъ [42]).

Что всего надежнѣе руководило имъ, при всѣхъ недостаткахъ его природнаго таланта, это—прежде всего его искренняя ненависть къ пустословію и къ мнимой мудрости схоластики и его исключительное довѣріе къ тому, что являлось ему и на что онъ могъ указать другимъ, какъ на результатъ своихъ *экс-*

[42]) Бокль, II, p. 75, приписываетъ Бойлю именно слѣдующее: первые точные опыты надъ отношеніемъ цвѣта и теплоты, основаніе гидростатики и первое открытіе закона, названнаго потомъ закономъ Маріотта, по которому давленіе воздуха измѣняется пропорціонально его плотности. Въ отношеніи къ гидростатикѣ самъ Бокль, впрочемъ, особенно выдвигаетъ Бойля только между *англичанами* и этимъ косвенно признаетъ большее значеніе *Паскаля* (см. тамъ же, прим. 68, гдѣ, впрочемъ, остается еще вопросомъ, не преувеличено ли значеніе ихъ обоихъ для гидростатики. По *Дюрингу*, Gesch. d. Princ. der Mechanik, S. 90 и слѣд., и въ этой области Галилей есть собственно настоящій основатель, Паскаль сдѣлалъ только остроумное примѣненіе его принциповъ, а за Бойлемъ, о которомъ Дюрингъ совсѣмъ не упоминаетъ, и въ этой области остается главнымъ образомъ заслуга нагляднаго подтвержденія новыхъ основоположеній экспериментомъ). Что касается «Маріоттовскаго закона», то права Бойля на первенство для меня все еще нѣсколько сомнительны. Бойль имѣлъ, очевидно, сильное отвращеніе къ поспѣшнымъ обобщеніямъ, и, какъ кажется, не имѣлъ яснаго сознанія важности строго формулированныхъ законовъ. Въ его главномъ сочиненіи объ этомъ предметѣ—«Continuation of new Experiments touchig the spring and weight of the air and their effects, Oxf. 1669»—до зависимости давленія отъ объема одинъ шагъ; Бойль даетъ даже методы для точнаго числоваго опредѣленія давленія и для измѣренія остающагося въ пріемникѣ воздуха; но всетаки результатъ нигдѣ не выведенъ ясно. Такъ напр. говорится, Exp. 1, § 6, p. 4 употреблявшагося мною латинскаго изданія, Genevæ, 1694:. .. «facta inter varios æris in phiala constricti expansionis gradus, et respectivas succrescentes Mercurii in tubum elati attitudines comparatione, judicium aliquod ferri possit de vi aeris elastica, prout variis dilatationis gradibus infirmati, *sed observationibus tam curiosis supersedi..* »

периментовъ [43]). Онъ былъ однимъ изъ первыхъ членовъ учрежденнаго Карломъ II „Royal Society“, и едва ли какой-нибудь другой членъ работалъ ревностнѣе его въ духѣ этого учрежденія. Онъ велъ формальный дневникъ [44]) своимъ опытамъ и, найдя что нибудь важное, всегда предлагалъ своимъ сотоварищамъ по спеціальности и другимъ способнымъ судить о дѣлѣ лицамъ посмотрѣть это собственными глазами. Уже по одному этому пріему онъ заслуживаетъ мѣста въ исторіи новаго естествознанія, которое не могло бы достигнуть своей настоящей высоты, не подвергая постоянно опыта опытному же контролю.

Но это опытное направленіе находило себѣ очень существенную опору въ матеріалистическомъ воззрѣніи на сущность тѣлъ природы. Въ этомъ отношеніи въ особенности интересно его разсужденіе *о происхожденіи формъ и качествъ* [45]). Онъ называетъ здѣсь рядъ противниковъ Аристотеля, сочиненіями которыхъ онъ пользовался, но больше чѣмъ изъ всѣхъ другихъ онъ извлекъ пользы изъ Гассендіевскаго краткаго, но богатаго содержаніемъ компендія *философіи Эпикура*; Бойль выражаетъ сожалѣніе, что не усвоилъ себѣ его взглядовъ раньше [46]). Эту похвалу философіи Эпикура мы находимъ и въ другихъ сочиненіяхъ Бойля, конечно, вмѣстѣ съ живѣйшими протестами противъ атеистическихъ ея слѣдствій. Мы видѣли, что у Гассенди можно сомнѣваться въ искренности этого протеста; у Бойля объ этомъ не можетъ быть рѣчи. Онъ сравниваетъ міровое цѣлое съ искусно устроенными часами Страсбургскаго собора [47]); для него оно—большой, двигающійся по строгимъ законамъ *механизмъ*, но именно, поэтому, оно и должно, какъ часы въ Страсбургѣ, имѣть разумнаго творца. Изъ всѣхъ элементовъ эпикуреизма Бойль больше всего отрицаетъ эмпедокловское ученіе о возникновеніи цѣлесообразнаго изъ нецѣлесообразнаго. Его міровоззрѣніе основываетъ, точно также, какъ міровоззрѣніе Ньютона, телеологію *на самомъ механизмѣ*. Мы не можемъ съ опредѣленностью сказать, вліяли ли здѣсь на Бойля сношенія съ болѣе молодымъ его современникомъ Ньютономъ, который также высоко цѣнилъ Гассенди, или, наоборотъ, Ньютонъ болѣе заимствовалъ отъ Бойля; достаточно того, что оба они сходятся въ томъ, что они приписывали первое начало движенія атомовъ Богу и сверхъ того, приписывали Богу и потомъ нарушеніе хода явленій въ природѣ, но искали *обыкновеннаго правила* для всего, что происходитъ въ природѣ, *въ механическихъ законахъ движенія атомовъ*.

Абсолютная недѣлимость, отъ которой атомы Демокрита получили свое названіе, совершенно не признается этими новыми изслѣдователями. Здѣсь или имѣетъ силу то разсужденіе, что Богъ, создавшій атомы, долженъ также быть въ состояніи и дѣлить ихъ, или является тотъ релятивизмъ, который сознательнѣе всего выступаетъ у Гоббса: именно, и въ элементахъ тѣлеснаго міра недопускается болѣе абсолютно наименьшей величины. Бойль мало тревожится этимъ. Онъ называетъ свой взглядъ „philosophia corpuscularis“, но очень далекъ отъ того, чтобы примкнуть къ важнымъ видоизмѣненіямъ, предпринятымъ въ атомистикѣ Декартомъ. Онъ приписываетъ матеріи непроницаемость и вѣритъ *въ пустое пространство*, которое оспаривалъ Декартъ. По поводу этого вопроса онъ вступилъ въ довольно ѣдкую полемику [48]) съ Гоббсомъ, который хотѣлъ видѣть въ безвоздушномъ пространствѣ лишь болѣе тонкій видъ воздуха. Каждой малѣйшей частицѣ матеріи Бойль приписываетъ опредѣленную форму, величину и движеніе; тамъ, гдѣ соединяется нѣсколько частицъ, должно быть принято, кромѣ того, въ разсчетъ ихъ положеніе въ пространствѣ и порядокъ, въ которомъ онѣ соединены. Затѣмъ изъ различій этихъ элементовъ выводятся, совершенно такъ же, какъ у Демокрита и Эпикура, различныя впечатлѣнія тѣлъ на *органы* чувствъ человѣка [49]). Отъ дальнѣй-

[43]) Бойль можетъ быть также съ похвалою упомянутъ за настоятельность, съ которою онъ, можетъ быть первый между физиками новаго времени, указывалъ на надобность вполнѣ обдуманныхъ и точно устроенныхъ приборовъ.

[44]) См. именно сочиненіе Experimentorum nov. physico-mech. continuatio II (A continuation of new experiments, London 1680), гдѣ повсюду указаны дни, въ которые были дѣланы опыты.

[45]) Origin of forms and qualities according to the corpuscular philosophy, Oxford 1664 и т. д.; по латыни Oxford и Genevæ 1688. Я цитирую послѣднее изданіе.

[46]) Тамъ же, discursus ad lectorem: «plus certe commodi e parvo illo sed locupletissimo *Gassendi* syntagmate philosophiæ Epicuri perceperam, modo tempestivius illi me assuivissem».

[47]) См. Exercitatio IV de utilitate phil. naturalis, гдѣ эта тема трактуется подробнѣйшимъ образомъ: «Some considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy» появились сперва въ Оксфордѣ въ 1663 и 1664. По латыни, подъ заглавіемъ Exercitationes de utilitate phil. nat. Lindaviæ 1692, 4. (*Гмелинъ*, Gesch. d. Chem. II. p. 101, упоминаетъ о латинскомъ *лондонскомъ* изданіи 1692, 4).

[48]) См. полемическое сочиненіе: Examen dialogi physici domini Hobbes de natura aëris, Genevæ 1695.

[49]) De origine qualitatum et formarum, Genevæ 1688, p. 28 и сл. При этомъ нужно, однако, замѣтить, что Бойль не позволяетъ считать *движеніе* за существенный признакъ матеріи; она остается неизмѣнною въ своей натурѣ и тогда, когда покоится. Но движеніе есть «modus primarius» матеріи, и дѣленіе ея на «corpuscula» есть, какъ у Декарта, слѣдствіе движенія. См. тамъ же p. 44 и сл.

шаго развитія физіологическихъ вопросовъ Бойль вездѣ уклоняется; онъ занимается только міромъ, какъ онъ былъ вечеромъ въ предпослѣдній день творенія, т. е., пока мы можемъ разсматривать его просто какъ систему тѣлесныхъ вещей [50]). Возникновеніе и исчезаніе вещей для Бойля, какъ для атомистиковъ древности, есть лишь соединеніе и раздѣленіе частей, и въ такомъ же свѣтѣ разсматриваетъ онъ—за исключеніемъ, однако же, чудесъ [51])—и процессы органической жизни [52]). Положеніе, установленное Декартомъ, какъ общее, —что при смерти машина тѣла не только просто оставляется движущею силою души, но разрушается въ своихъ внутреннихъ частяхъ, Бойль развиваетъ съ физіологическими доказательствами и показываетъ, что многочисленныя явленія, которыя приписываются дѣятельности души, имѣютъ чисто тѣлесную природу [53]). Съ такою же ясностью онъ, какъ одинъ изъ первыхъ проповѣдниковъ ятромеханическаго направленія, опровергаетъ вредное ученіе о лекарственныхъ средствахъ и ядахъ, которымъ ихъ дѣйствіе, производимое на человѣческое тѣло напр., вызываніе пота, усыпленіе и т. д. приписывалось, какъ особенная сила или свойство; между тѣмъ какъ оно есть только результатъ взаимодѣйствія общихъ свойствъ этого вещества съ свойствами организма. Даже истолченному стеклу приписывалась особенная „facultas deleteria", вмѣсто того, чтобы просто держаться факта, что мелкіе осколки стекла наносятъ раны внутренностямъ [54]). Въ рядѣ мелкихъ разсужденій Бойль, рвеніе котораго въ этихъ методическихъ вопросахъ было почти также велико, какъ его прилежаніе въ положительномъ изслѣдованіи, пытался показать механическую природу

[50]) См. Tractatus de ipsa natura (я также могу цитировать здѣсь только латинское изданіе, Genevæ 1688), интересное и въ философскомъ отношеніи разсужденіе, Sect. I, въ концѣ p. 8 ed. Gen.

[51]) Такъ, напр., въ Tract. de ipsa natura прославляется правильность въ ходѣ природы, въ которомъ даже кажущіяся нарушенія, какъ напр. затмѣнія солнца, наводненія Нила, слѣдуетъ разсматривать, какъ предусмотрѣнныя слѣдствія разъ навсегда установленныхъ Творцомъ правилъ хода природы. Но, далѣе, остановка солнца во времена Іисуса Навина и переходъ израильтянъ черезъ Чермное море разсматриваются, какъ *исключенія*, которыя могутъ имѣть мѣсто въ рѣдкихъ и важныхъ случаяхъ вслѣдствіе особеннаго вмѣшательства Творца.

[52]) De utilitate phil. exper. Exerc. V. § 4 (Lindaviæ 1692, p. 308): «Corpus enim hominis vivi non saltem concipio tanquam membrorum et liquorum congeriem simplicem, sed tanquam *machinam*, e partibns certis sibi adunitis consistentem». De origine formarum p. 2: «*corpora viventium*, *curiosas hasce et elaboratas machinas*», и часто въ другихъ мѣстахъ.

[53]) De origine formarum, Gen. 1688 p. 81.

[54]) De origine formarum, p. 8.

теплоты, магнетизма, электричества, измѣненій состоянія тѣлъ и т. д. Но здѣсь, конечно, онъ часто долженъ былъ, слѣдуя способу Эпикура, хотя и съ болѣе ясными взглядами, останавливаться на изслѣдованіи однихъ только возможностей; однако этихъ изслѣдованій вездѣ достаточно для его ближайшей цѣли: для изгнанія скрытыхъ качествъ и субстанціальныхъ формъ и для проведенія мысли *объ наглядной* причинности во всей области явленій природы.

Менѣе многостороннимъ, но болѣе глубокимъ было вліяніе *Ньютона* на установленіе механическаго пониманія міроваго цѣлаго. Болѣе трезвый въ своей теологіи, чѣмъ Бойль, и даже подозрительный ортодоксамъ, какъ „Социніанецъ", Ньютонъ только въ глубокой старости и при упадкѣ умственной силы пріобрѣлъ ту склонность къ мистическимъ умозрѣніямъ надъ Откровеніемъ св. Іоанна [55]), которая образуетъ такой странный контрастъ съ его великими научными дѣяніями. Его жизнь до достиженія всѣхъ великихъ результатовъ его изслѣдованій была тихою жизнью ученаго съ полнымъ досугомъ для развитія его удивительнаго математическаго таланта и для спокойнаго выполненія величественныхъ и широкообъемлющихъ работъ; послѣ этого, вдругъ награжденный за свои заслуги блестящимъ внѣшнимъ положеніемъ [56]), онъ прожилъ еще много лѣтъ, не прибавивши ничего существеннаго къ результатамъ своихъ научныхъ работъ. Ребенкомъ онъ, какъ говорятъ, отличался только ловкостью въ устройствѣ разныхъ механическихъ игрушекъ. Тихій и слабый, онъ не выдавался въ школѣ, не обнаруживалъ никакой способности къ роду занятій своихъ родителей; но поступивши на 18 году возраста (1660) въ Trinity College въ Кэмбриджѣ, онъ скоро привелъ въ удивленіе своего учителя легкостью и самостоятельностью, съ которыми усвоивалъ теоремы геометріи. Онъ принадлежитъ, слѣдовательно, къ ряду тѣхъ спеціально для математики, такъ сказать, организованныхъ головъ, которыхъ такое удивительное множество явилось въ семнадцатомъ столѣтіи,—какъ будто-бы общее развитіе человѣчества въ Европѣ привело къ этому. Ближайшее разсмотрѣніе его произведеній показываетъ также, что геніальная и притомъ упорная математическая работа была почти вездѣ въ нихъ главнымъ дѣломъ. Уже въ 1664 году Ньютонъ изобрѣлъ свое

[55]) Annotationes in vaticinia Danielis, Habacuci et Apocalypseos Ньютона явились въ Лондонѣ въ 1713 году.

[56]) Ньютонъ въ 1696 былъ сдѣланъ управляющимъ королевскимъ монетнымъ дворомъ съ содержаніемъ въ 15,000 фунтовъ стерлинговъ. Уже въ 1693 году, говорятъ онъ заболѣлъ вслѣдствіе потери части своихъ рукописей, и эта болѣзнь вредно повліяла на его умственныя силы. См. біографическій очеркъ *Литтрова* въ его переводѣ Уэвелевской Gesch. d. ind. Wissensch. (Stuttg. 1840) II. S. 163. Примѣчаніе.

флюксіонное исчисленіе, которое онъ обнародовалъ только спустя двадцать лѣтъ, когда *Лейбницъ* угрожалъ отнять у него славу открытія. Почти также долго онъ носилъ въ себѣ идею *тяготѣнія*; но между тѣмъ какъ флуксіи тотчасъ же блестящимъ образомъ оправдали себя на дѣлѣ въ примѣненіи къ его вычисленіямъ, для доказательства единства между движеніемъ при паденіи и притяженіемъ небесныхъ тѣлъ нужна была еще математическая выкладка, для которой пока не доставало посылокъ. Но спокойствіе, съ которымъ Ньютонъ такое долгое время держалъ при себѣ оба великія открытія,—одно, чтобы пользоваться имъ въ тайнѣ, а другое, чтобы дать ему созрѣть, заслуживаетъ нашего удивленія и поразительнымъ образомъ напоминаетъ такое же терпѣніе и стойкость его великаго предшественника Коцерника. Но также и въ томъ можно видѣть великую черту характера Ньютона, что открытіе связи между законами паденія и эллиптическими путями небесныхъ тѣлъ, когда онъ увѣрился въ ней и имѣлъ передъ собою оконченное вычисленіе, онъ всетаки не публиковалъ отдѣльно, а внесъ въ большое сочиненіе своихъ „Principia“ (1687), которое съ такою общностью трактуетъ всѣ стоящіе въ связи съ тяготѣніемъ математическіе и физическіе вопросы, что Ньютонъ могъ по праву дать ему гордое заглавіе „математическихъ началъ натурфилософіи“.

Еще важнѣе другая черта этого ума. Мы уже намекнули, что Ньютонъ былъ далекъ отъ того, чтобы видѣть въ притяженіи ту „основную силу матеріи“, открытіе которой теперь обыкновенно считаютъ его славою. Но онъ вполнѣ содѣйствовалъ принятію такой всеобщей притягательной силы тѣмъ, что оставилъ въ сторонѣ всѣ свои незрѣлыя и неясныя догадки *о матеріальной причинѣ* притяженія и держался только чисто того, что могъ доказать: математическихъ причинъ явленій *при предположеніи нѣкотораго сближающаго начала*, которое дѣйствуетъ обратно пропорціонально квадратамъ разстояній, какова бы ни была вообще его физическая природа.

Мы приходимъ здѣсь къ одному изъ самыхъ важныхъ поворотныхъ пунктовъ во всей исторіи матеріализма. Чтобы правильно освѣтить его, мы должны сдѣлать нѣкоторыя замѣчанія объ истинной заслугѣ Ньютона.

Мы такъ сильно привыкли въ настоящее время къ абстрактному или, скорѣе, къ колеблющемуся въ мистическомъ туманѣ, между абстракціею и конкретнымъ пониманіемъ, представленію о *силахъ*, что мы не находимъ больше ничего страннаго въ томъ, чтобы частица матеріи могла дѣйствовать на другую безъ непосредственнаго соприкосновенія. Можно даже представлять себѣ, что положеніемъ „нѣтъ силы безъ вещества“ выражено нѣчто очень матеріалистическое, и между тѣмъ все-таки совершенно покойно допускать, что частицы вещества дѣйствуютъ другъ на друга черезъ пустое пространство безъ

какой бы то ни было матеріальной связи. Великіе математики и физики семнадцатаго столѣтія были очень далеки отъ такого способа представленія. Всѣ они были еще чистыми матеріалистами, въ смыслѣ *древняго* матеріализма, въ томъ отношеніи, что принимали дѣйствіе только при непосредственномъ соприкосновеніи частей. *Ударъ атомовъ* или притягиваніе *крючкообразными частицами*, а стало быть только видоизмѣненіе удара, были первообразомъ всякаго механизма, и къ механизму направлялось все движеніе науки.

Но въ двухъ важныхъ случаяхъ *математически формулированный законъ* предварилъ физическое объясненіе: въ законахъ *Кеплера* и въ открытомъ Галилеемъ *законѣ паденія*. Эти законы тревожили, поэтому, весь научный міръ вопросомъ о причинѣ, конечно *физической*, механической, т. е., изъ *удара мельчайшихъ частицъ* выводимой причинѣ паденія тѣлъ и движенія небесныхъ свѣтилъ. Въ особенности „причина тяготѣнія“ прежде и долгое время послѣ Ньютона была любимымъ предметомъ теоретической физики. На этой общей почвѣ физическаго умозрѣнія естественно очень близка была также и мысль о существенномъ тождествѣ обѣихъ силъ; вѣдь въ сущности по основному *предположенію* тогдашней атомистики вообще была одна только основная сила во всѣхъ явленіяхъ природы! Но эта сила дѣйствовала въ очень различныхъ условіяхъ и формахъ, и тогда уже нельзя было больше довольствоваться однѣми только блѣдными возможностями эпикурейской физики. Требовалось *построеніе*, *доказательство*, математическая *формула*. Въ последовательномъ проведеніи этого требованія заключается превосходство Галилея надъ Декартомъ, Ньютона и Гюйгенса надъ Гоббсомъ и Бойлемъ, которые еще любили пространно развитыя объясненія способа, какъ дѣло *могло бы быть*. Но вслѣдствіе этого стремленія при Ньютонѣ въ третій разъ случилось, что математическое построеніе предварило физическое объясненіе, и на этотъ разъ обстоятельство это получило значеніе, какого не предчувствовалъ самъ Ньютонъ.

Слѣдовательно, то великое обобщеніе, которое прославляется въ разсказѣ о *паденіи яблока* [57]), никоимъ образомъ не было главнымъ дѣломъ въ открытіи Ньютона. Помимо только что указаннаго вліянія теоріи, мы имѣемъ здѣсь также достаточно слѣдовъ того, что идея о распространеніи тяжести на міро-

---

[57]) См. *Уэвель*, Gesch. d. ind. Wissensch., übers. v. Littrow II, S. 170. Отсюда, на основаніи довольно вѣроятнаго показанія Пембертона и Вольтера, можно было бы изъ собственныхъ сообщеній Ньютона заключить, что онъ уже въ 1666 (на 24 году жизни), сидя въ саду, думалъ о тяжести и сдѣлалъ заключеніе, что, такъ какъ тяжесть имѣетъ силу на самыхъ большихъ высотахъ, которыя мы знаемъ, то она должна имѣть *вліяніе на движеніе луны*.

вое пространство была близка. Уже и въ древности проскальзывала мысль, что луна упала бы на землю если бы она не удерживалась полетомъ вокругъ земли [58]). Ньютону было извѣстно сложеніе силъ [59]), а поэтому, ему легко было развить эту мысль въ положеніе: луна *дѣйствительно падаетъ* на землю. Изъ этого паденія и прямолинейнаго движенія по направленію касательной составляется путь луны.

Разсматриваемая, какъ личное дѣло великой научной силы, самая мысль имѣла здѣсь меньшее значеніе, чѣмъ *совершонная надъ мыслью критика*. Ньютонъ, какъ извѣстно, отложилъ въ сторону свои вычисленія, потому что результатъ не представлялъ точнаго согласія съ движеніями луны [60]). Ньютонъ искалъ, повидимому, причину разницы, не оставляя вполнѣ своей основной мысли, въ вліяніи какого-нибудь другаго, неизвѣстнаго ему, дѣятеля; но такъ какъ безъ точнаго знанія этой возмущающей силы нельзя было довести до конца доказательства, то онъ отложилъ пока все дѣло. Позднѣе, какъ извѣстно, Пикаровское измѣреніе градуса (1670) дало доказательство того, что земля больше, чѣмъ принималось до тѣхъ поръ, и исправленіе этого фактора дало вычисленіямъ Ньютона желаемую точность.

Но большую важность, какъ для этого доказательства, такъ въ особенности и по причинѣ далеко ведущихъ слѣдствій, имѣло положеніе Ньютона,

[58]) См. у *Дюринга*, krit. Gesch. der allg. Principien der Mechanik (Berlin 1873), стр. 175; тамъ же, стр. 180 и слѣд. замѣчательныя относящіяся сюда сообщенія *Коперника* и *Кеплера*; далѣе у *Уэвеля*, перев. Литтрова, II, 146— взгляды *Борелли*. Слѣдуетъ, конечно, упомянуть также о томъ, что *Декартъ* въ своей теоріи вихрей въ то же время нашелъ *механическую причину тяжести*, такъ что идея единства обоихъ явленій была въ то время даже школьною. Дюрингъ справедливо замѣчаетъ, что дѣло было въ томъ, что нужно было привести въ согласованіе неопредѣленное представленіе приближенія или «паденія» небесныхъ тѣлъ съ найденнымъ Галилеемъ математически опредѣленнымъ понятіемъ паденія тѣлъ на землѣ. Такого рода предшественники всетаки указываютъ, какъ близко лежалъ самый синтезъ, и мы показали въ текстѣ, какъ этому синтезу должна была способствовать атомистика. Заслуга же Ньютона состояла въ томъ, что онъ превратилъ общую мысль въ *математическую проблему*, а, главное, блестящимъ образомъ *разрѣшилъ* эту проблему.

[59]) Въ этомъ отношеніи именно *Гюйгенсъ* значительно подготовилъ путь, между тѣмъ какъ первыя начала правильной теоріи должны быть отнесены и здѣсь также къ *Галилею*. См. *Whewell* übers. v. Littrow, II, S. 79, 81, 83. *Dühring*. S. 163 и сл. и 188.

[60]) *Whewell*, übers. v. Littrow, II, S. 171 и слѣдующія; однако, что касается разсказа о томъ, что вычисленіе было начато снова, слѣдуетъ сравнить *Геттнера*, Literaturg. d 18 Iahrh. I. S 23

что тяготѣніе небеснаго тѣла есть ничто иное, какъ сумма тяготѣній всѣхъ отдѣльныхъ частей его массы. Отсюда непосредственно вытекало слѣдствіе, что и земныя массы тяготѣютъ другъ къ другу, и далѣе, что мельчайшія частицы этихъ массъ притягиваются другъ другомъ. Такимъ образомъ, возникла первая основа молекулярной физики. Но и здѣсь также обобщеніе было настолько близко, что каждый послѣдователь атомистики или молекулярной теоріи легко могъ его сдѣлать. Дѣйствіе цѣлаго не могло быть ничѣмъ другимъ, какъ суммою дѣйствій его частей. Если же полагаютъ, что именно атомистика должна была бы сдѣлать *невозможнымъ* такое ученіе, такъ какъ она основываетъ все *на ударъ атомовъ*, между тѣмъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о „*притяженіи*“, то снова смѣшивается то, что извѣстно намъ со временъ Канта и Вольтера, какъ „ученіе Ньютона“, съ дѣйствительнымъ взглядомъ Ньютона на эти вещи.

Здѣсь слѣдуетъ вспомнить, какъ уже Гоббсъ преобразовалъ атомистику! Его *относительность* понятія объ атомѣ принесла свои плоды въ физикѣ въ видѣ болѣе опредѣленнаго различенія эфира отъ „вѣсомой“ матеріи. По Гоббсу, могутъ существовать тѣла, которыя неуловимо малы для нашихъ чувствъ и которыя, въ извѣстномъ смыслѣ, справедливо могутъ быть названы атомами. Но рядомъ съ ними нужно предполагать еще другія, которыя ничтожно малы въ сравненіи съ ними; рядомъ съ этими другими существуютъ еще меньшія въ томъ же отношеніи, и такъ до безконечности. Физикѣ нуженъ пока только первый членъ этого ряда для того, чтобы раздѣлить составныя части всѣхъ тѣлъ на *тяжелые*, т. е. подверженные вліянію тяжести атомы, рядомъ съ ними принять другія, безконечно болѣе тонкія, *не*тяжелыя и всетаки матеріальныя частицы, подчиненныя тѣмъ же законамъ удара, движенія и т. д. Въ нихъ и искали *причину тяжести*, и ни одинъ выдающійся физикъ не думалъ въ то время о другомъ видѣ причины, кромѣ механизма *движенія толчкомъ*.

Декартъ, стало быть, совсѣмъ не стоитъ одиноко съ своимъ выводомъ тяжести изъ удара эфирныхъ частицъ [61]). Теперь вошло въ обычай очень рѣзко осуждать его смѣлыя гипотезы въ противоположность выводамъ Гюйгенса и Ньютона; при этомъ забывается то, что несомнѣнно имѣетъ мѣсто, — а именно, что эти изслѣдователи всетаки были согласны въ *единообразномъ* и механическомъ, и притомъ *наглядно* механическомъ пониманіи явленій природы съ Декартомъ, черезъ школу котораго они прошли.

Господствующее теперь предположеніе дѣйствія на разстояніи считалось

[61]) *Principien*, IV. Въ переводѣ Кирхманна. Стр 183 и сл.

просто нелѣпымъ. Ньютонъ не составляетъ никакого исключенія изъ этого. Неоднократно утверждаетъ онъ въ своемъ великомъ твореніи, что по методическимъ основаніямъ онъ оставляетъ въ сторонѣ неизвѣстныя *физическія* причины тяжести, но что онъ не сомнѣвается въ ихъ существованіи. Такъ, напр., онъ замѣчаетъ, что центростремительныя силы онъ разсматриваетъ, какъ *притяженія*, хотя, можетъ быть, если будемъ говорить языкомъ физики, ихъ должно правильнѣе назвать *толчками* (impulsus) [62]). Мало того, когда усердіе его сторонниковъ дошло до того, что стали считать тяжесть *за основную силу всей матеріи* (чѣмъ отрѣзано было всякое дальнѣйшее механическое объясненіе толчкомъ „невѣсомыхъ“ частицъ), Ньютонъ, еще въ 1717 году, увидѣлъ себя вынужденнымъ прямо протестовать противъ этого, въ предисловіи ко второму изданію своей оптики [63]).

Еще прежде, чѣмъ появилось это послѣднее заявленіе Ньютона, его великій предшественникъ и современникъ *Гюйгенсъ* заявилъ, что онъ не можетъ вѣрить, чтобы Ньютонъ разсматривалъ тяжесть, какъ существенное свойство матеріи. Но этотъ самый Гюйгенсъ прямо утверждаетъ, во второй главѣ своего трактата о свѣтѣ, что въ истинной философіи причины всѣхъ естественныхъ дѣйствій должны быть объясняемы „per rationes mechanicas“. Теперь

[62]) Phil. nat. princ. math. I, 11 въ началѣ; мѣсто съ совершенно такою же тенденціею находится въ заключеніи этого отдѣла. (Въ изданіи Amstelodami 1714 p. 147 и 172; въ переводѣ *Вольферса*, Berlin 1872. S. 167 и 190). Въ послѣднемъ мѣстѣ Ньютонъ называетъ гипотетическое вещество, которое своимъ вліяніемъ производитъ тяготѣніе, «spiritus». Здѣсь, конечно, упоминаются и совершенно другія возможности, и между ними дѣйствительное стремленіе тѣлъ другъ къ другу и даже дѣйствіе безтѣлесной среды; но цѣль этого мѣста состоитъ именно въ томъ, чтобы указать на безусловную общность математическаго развитія, *какова бы ни была* физическая причина. Въ чемъ заключается любимое представленіе Ньютона, довольно ясно открывается въ заключеніи всего сочиненія. Мы приводимъ здѣсь весь послѣдній періодъ: «Adjicere jam liceret nonnula de spiritu quodam subtillissimo corpora crassa pervadente et in iisdem latente, cujus vi et actionibus particulæ corporum ad minimas distantias se mutuo attrahunt, et contiguæ factæ cohaerent; et corpora electrica agunt ad distantias majores, tam repellendo, quam attrahendo corpuscula vicina; et lux emittitur, reflectitur, refringitur, inflectitur et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animalium ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet hujus spiritus per solida nervorum capillamenta ab externis sensuum organis ad cerebrum at a cerebro in musculos propagatis. Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum hujus spiritus accurate determinari et monstrari debent».

[63]) См. *Ueberweg*. Grundriss. III, Aufl. S. 102.

видно, какъ сходятся эти взгляды, и понятно, что даже такіе люди, какъ *Лейбницъ* и *Іоаннъ Бернулли* возставали противъ новаго принципа; что послѣдній даже пытался, нельзя ли вывести изъ принциповъ *Декарта* математическаго построенія, которое также удовлетворяло бы фактамъ [64]).

Всѣ эти люди не хотѣли отдѣлять математики отъ *физики* и они не могли понимать ученіе Ньютона, какъ *физическое*.

Здѣсь явилось такое же затрудненіе, какимъ было встрѣчено ученіе Коперника, но, впрочемъ, оба случая были различны въ очень существенномъ пунктѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ дѣло шло о томъ, чтобы преодолѣть предубѣжденіе чувства; но при вращеніи земли можно было всетаки призвать наконецъ на помощь самое чувство, чтобы убѣдиться, что мы чувствуемъ только относительное, а не абсолютное движеніе. Здѣсь же дѣло касалось того, чтобы усвоить себѣ основное физическое представленіе, которое противорѣчило и до сихъ поръ противорѣчитъ наглядному принципу всей физики [65]). Самъ Ньютонъ, какъ мы видѣли, совершенно раздѣлялъ это затрудненіе, но рѣшительно отдѣлялъ математическое построеніе, которое онъ могъ дать, отъ физическаго, котораго онъ не находилъ, а поэтому онъ сталъ, противъ желанія, основателемъ новаго міровоззрѣнія, принимающаго очевидное противорѣчіе въ числѣ первыхъ положеній. Его „hypotheses non fingo“ ниспровергало старыя основанія теоретическаго матеріализма въ то самое мгновеніе, когда, повидимому, они рѣшительно достигали своего высшаго торжества [66]).

[64]) *Whewell*, übers. v. Littrow, II. S. 145.—И притомъ люди, какъ Гюйгенсъ, Бернулли и Лейбницъ, были въ то время почти единственными людьми на континентѣ, которые были въ состояніи вполнѣ оцѣнить работы Ньютона, по крайней мѣрѣ, въ математическомъ отношеніи! См. интересное примѣчаніе *Литтрова*, тамъ же, S 141 и слѣд. именно относительно сопротивленія, которое Ньютоновское ученіе о тяготѣніи встрѣтило сначала даже и въ Англіи.

[65]) Очень понятно, поэтому, что попытки объяснить тяжесть изъ наглядныхъ физическихъ принциповъ постоянно повторяются. Такъ см. о попыткѣ объясненія *Лесажа* (1764) въ *Ueberweg's* Grundr. III, 3. Aufl. S. 102. — Недавно такая попытка была предпринята *Г. Шраммомъ*,—die allg. Bewegung der Materie als Grundursache aller Naturerscheinungen, Wien 1872. Характеристично для силы привычки, что такія попытки принимаются въ настоящее время спеціалистами очень холодно. Разъ принявши дѣйствіе на разстояніи, они совсѣмъ не чувствуютъ потребности поставить что-нибудь другое на это мѣсто. Замѣчаніе *Гагенбаха*, — die Zielpunkte der physik. Wissensch., S. 21, что все еще встрѣчаются такіе ученые, которые пытаются объяснить притяженіе мнимо «*простѣйшими*» принципами, есть характеристичное недоразумѣніе. При подобныхъ попыткахъ дѣло идетъ не о простотѣ, а о наглядности, какъ моментѣ понятности.

[66]) Изрѣченіе «hypoteses non fingo» находится въ заключеніи сочиненія,

Мы уже замѣтили, что собственную заслугу Ньютона нужно прежде всего искать въ математическомъ доказательствѣ. Самая мысль, что Кеплеровскіе законы нужно объяснять центральною силою, дѣйствующею обратно пропорціонально квадратамъ разстояній, появилась въ одно и то же время у многихъ англійскихъ математиковъ [67]). Но Ньютонъ былъ не только первымъ, достигшимъ цѣли, но онъ и разрѣшилъ задачу съ такою величественною общностью и вѣрностью, и пролилъ, такъ сказать, мимоходомъ такое обиліе лучей свѣта на всѣ части механики и физики, что „Principia“ были бы книгою, возбуждающею удивленіе, еслибы даже главное положеніе новаго ученія и не оправдалось на дѣлѣ такимъ блестящимъ образомъ, какъ это было въ дѣйствительности. Его примѣръ, какъ говорятъ, такъ ослѣпилъ англійскихъ математиковъ и физиковъ, что они потеряли самостоятельность и должны были на долгое время предоставить Германіи и Франціи развитіе математическаго естествознанія [68]).

Изъ торжества чисто математическаго изслѣдованія выросла такимъ страннымъ образомъ новая физика. Нужно обратить вниманіе на то, что чисто математическая связь между двумя такими явленіями, какъ паденіе тѣлъ и движеніе луны, только тогда могла повести къ великому обобщенію, когда была предположена дѣйствующая во всемъ міровомъ цѣломъ общая матеріальная

нѣсколькими строками раньше сообщеннаго выше (прим. 62) мѣста, съ объясненіемъ: «Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses seu metaphysic e, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicæ, in philosophia experimentali locum non habent». Какъ настоящій методъ экспериментальной науки, Ньютонъ принимаетъ выводъ положеній («propositiones») изъ явленій и обобщеніе ихъ путемъ индукціи (См. Principien, перев. Вольферса, S. 511). Въ этихъ, конечно, неправильныхъ утвержденіяхъ, также какъ въ четырехъ, поставленныхъ въ началѣ третьей книги, «правилахъ изслѣдованія природы» высказывается сознательная оппозиція *Декарту*, къ которому Ньютонъ относился очень враждебно. См. разсказъ *Вольтера* у Уэвеля, перев. Литтрова, II, S. 143.

[67]) Ньютонъ самъ признавалъ, что *Христофъ Вренъ* и *Гукъ* (изъ которыхъ послѣдній заявляетъ притязанія даже на первенство всего доказательства тяготѣнія) уже нашли, независимо отъ него, отношеніе обратнаго квадрата разстояній. *Галлей*, который въ противоположность Гуку былъ однимъ изъ самыхъ независтливыхъ поклонниковъ Ньютона, возъимѣлъ даже геніальную мысль, что притяженіе должно необходимо уменьшаться въ этомъ отношеніи, потому что сферическія поверхности, на которыя распространяется истекающая лучами сила, увеличиваются въ томъ же самомъ отношеніи. См. *Whewell*, übers. v. Littrow, II, S. 155—157.

[68]) См. *Snell*, Newton und die mechan. Naturwissenschaft, Leipzig, 1858, S. 65.

причина явленій. Ходъ исторіи выключилъ эту неизвѣстную матеріальную причину и поставилъ самый математическій законъ въ рядъ физическихъ причинъ. Ударъ атомовъ превратился въ нѣкоторую объединяющую мысль, которая, какъ таковая, управляетъ міромъ безъ всякаго матеріальнаго посредства. То, что Ньютонъ считалъ такою *великою безсмыслицей*, что никакая философски мыслящая голова не могла впасть въ нее [69]) — потомство прославило, какъ великое открытіе Ньютона, — открытіе гармоніи міроваго цѣлаго. И, строго говоря, это и есть его открытіе, потому что гармонія будетъ одна и та же, производится ли она всепроницающею тонкою матеріею по законамъ удара, или частицы массъ направляютъ свое движеніе, слѣдуя математическому закону, безъ всякаго матеріальнаго посредства. Если хотятъ устранить въ послѣднемъ случаѣ „нелѣпость“, то нужно оставить въ сторонѣ мысль, что вещь можетъ дѣйствовать *тамъ*, гдѣ ея нѣтъ; т. е. все понятіе о „дѣйствіи“ другъ на друга атомовъ рушится, какъ антропоморфизмъ, и даже понятіе о *причинности* должно принять болѣе абстрактную форму.

Англійскій математикъ *Котсъ*, который въ предисловіи ко второму, исправленному имъ изданію „Principia“ (1713) сдѣлалъ изъ тяжести основное свойство всей матеріи, присоединилъ къ этой мысли, ставшей съ тѣхъ поръ господствующею, филиппику противъ матеріалистовъ, которые заставляютъ все происходить вслѣдствіе необходимости, и ничего—по волѣ Творца. Онъ видитъ особенное превосходство Ньютоновской системы въ томъ, что она допускаетъ возникновеніе всего изъ вполнѣ свободнаго намѣренія Бога. Естественные законы, думаетъ Котсъ, представляютъ многіе слѣды мудрѣйшихъ цѣлей, но никакого слѣда необходимости.

Еще не протекло съ тѣхъ поръ и половины столѣтія, какъ *Кантъ* въ своей „Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба“ (1755) съ популяризаціею Ньютоновскаго ученія соединилъ то смѣлое и широкое приложеніе его, которое принято обозначать въ настоящее время, какъ *гипотезу Лапласа и Канта*. Въ предисловіи къ этому сочиненію Кантъ признаетъ, что его теорія имѣетъ много сходства съ теоріями Эпикура, Левкиппа и Демокрита [70]). Никто не думалъ болѣе о томъ, чтобы во всеобщемъ притяженіи матеріальныхъ частицъ видѣть что нибудь другое, кромѣ механическаго принципа, и въ настоящее время за системою Ньютона матеріалисты любятъ признавать то же значеніе, какое до 18 столѣтія признавали за древнею атомистикою. Она есть теорія

[69]) Такъ Ньютонъ высказался въ одномъ письмѣ къ *Бентли* въ 1693 г. См. *Hagenbach*. Zielpunkte der physik. Wissenschaft. Leipzig, 1871, S. 21.

[70]) Kants Werke, hg von Hartenstein, Leipzig 1867, I, S. 216.

происхожденія всѣхъ вещей по необходимости въ силу нѣкотораго свойства, которое принадлежитъ всей матеріи, какъ таковой.

Религіозное направленіе Ньютона и Бойля легко и скоро отдѣлилось во вліяніи ихъ работъ на общій прогрессъ культуры отъ научнаго значенія ихъ пріобрѣтеній. Въ самой Англіи, однако, оно имѣло, кажется, вліяніе, потому что это странное смѣшеніе матеріализма и религіозности можно разсматривать, какъ особый продуктъ англійской почвы. Вмѣстѣ съ тѣмъ консервативную черту въ ихъ характерѣ можно нѣкоторымъ образомъ связать съ временемъ и условіями, въ которыхъ они жили и дѣйствовали. *Бокль* сдѣлалъ интересное замѣчаніе, что *время революціи*, а въ особенности сильныя политическія и соціальныя бури первой революціи въ Англіи имѣли сильное и рѣшительное вліяніе на настроеніе писателей, именно вслѣдствіе потрясенія авторитетовъ и пробужденія духа сомнѣнія [71]). Онъ разсматриваетъ и скептицизмъ *Бойля* въ химіи, какъ плодъ духа времени, въ особенности при Карлѣ II. Движеніе революціи, непрерываясь, шло дальше, по крайней мѣрѣ, въ одномъ отношеніи: въ распространеніи духа экспериментальнаго изслѣдованія. Съ другой стороны, мы можемъ, конечно, также замѣтить, что цвѣтущее время изслѣдованій Бойля и Ньютона приходится на сравнительно покойный и реакціонный періодъ между обѣими революціями, и что они лично были мало прикосновенны къ политикѣ [72]). Совершенно иначе подѣйствовали политическія бури на жизнь другаго человѣка, котораго, послѣ Бэкона и Гоббса, слѣдуетъ разсматривать какъ самаго выдающагося носителя философскаго движенія въ Англіи, и вліяніе котораго на континентъ было значительнѣе вліянія обоихъ его предшественниковъ.

Джонъ Локкъ (род. въ 1632 году), глава англійскихъ сенсуалистовъ, имѣетъ многія различныя отношенія къ исторіи матеріализма. Приходясь по времени между Бойлемъ и Ньютономъ, онъ проявилъ свою наибольшую дѣятельность, однако, только тогда, когда Ньютонъ въ главномъ уже окончилъ свою, и на его писательскую дѣятельность имѣли рѣшительное вліяніе событія, которыя вызвали и сопровождали вторую англійскую революцію. Для Локка, какъ для Гоббса, вступленіе въ одну изъ первыхъ фамилій Англіи было основою его позднѣйшаго положенія въ жизни. Подобно Гоббсу, онъ былъ посвященъ въ философію въ Оксфордскомъ университетѣ, но презрѣніе къ схоластическому образованію, которое установилось у Гоббса лишь потомъ, сопровождало уже время студенчества Локка. Декартъ, котораго онъ тогда изучалъ, оказалъ на него нѣкоторое вліяніе, но онъ скоро обратился къ медицинѣ, и сначала поступилъ домашнимъ врачемъ въ домъ лорда Эшли (впослѣдствіи графа Шэфтсбери). Въ своемъ пониманіи медицины онъ близко сходился съ знаменитымъ врачемъ *Сиденгэмомъ*, который въ то время пролагалъ путь къ подобной же реформѣ одичавшаго врачебнаго искуства въ Англіи, какая потомъ была сдѣлана *Боэргавомъ* въ Нидерландахъ. Уже здѣсь онъ показалъ себя человѣкомъ съ здравымъ смысломъ, одинаково не склоннымъ ни къ суевѣрію, ни къ метафизикѣ. Локкъ съ усердіемъ занимался также и естественными науками. Такъ мы находимъ въ сочиненіяхъ *Бойля* дневникъ термометрическихъ, барометрическихъ и гигрометрическихъ наблюденій, веденный Локкомъ нѣсколько лѣтъ подъ рядъ. Лордъ Эшли привлекъ однако его вниманіе къ политическимъ и религіознымъ вопросамъ, къ которымъ онъ тогда и обратился съ постояннымъ и сосредоточеннымъ интересомъ.

Если Гоббсъ стоялъ на сторонѣ абсолютизма, то Локкъ держался либеральнаго направленія; его даже, и можетъ быть, справедливо, называютъ отцомъ новѣйшаго конституціонализма. Принципъ раздѣленія законодательной и исполнительной власти, который пріобрѣлъ практическое значеніе въ Англіи именно во время жизни Локка, былъ развитъ имъ впервые въ видѣ опредѣленной теоріи [73]). Съ своимъ другомъ и покровителемъ лордомъ Шэфтсбери, Локкъ, занимавшій недолгое время мѣсто въ министерствѣ торговли, былъ увлеченъ въ потокъ оппозиціи. Долгіе годы прожилъ онъ на континентѣ, отчасти въ добровольной ссылкѣ, отчасти прямо преслѣдуемый правительствомъ. Въ этой школѣ закалилось его рвеніе къ терпимости и гражданской свободѣ. Онъ отказался отъ предложенія сильныхъ друзей, хотѣвшихъ исходатайствовать ему прощеніе двора, ссылаясь на свою невинность, и только революція 1688 года возвратила его отечеству.

Уже въ самомъ началѣ своей политической дѣятельности, въ 1669 году Локкъ составилъ для провинціи Каролины въ Сѣверной Америкѣ конституцію,

[71]) Hist of. civilisation II p. 70 и слѣд.—Что касается примѣра измѣненія настроенія *Томаса Броуна* (тамъ же, стр. 72 и сл.), то слѣдуетъ, конечно, привести упоминаемый въ Polyhistor Моргофа слухъ, что онъ написалъ «religio medici», чтобы избавиться отъ подозрѣнія въ атеизмѣ. Если, поэтому, этотъ примѣръ и не такъ рѣзокъ, какъ онъ является у Бойля, то всетаки общій взглядъ, для поясненія котораго онъ приводится, несомнѣнно правиленъ.

[72]) У *Уэвеля*, Gesch. d. ind. Wissensch., übers. v. Littrow II, S. 150 и слѣд., находится изображеніе вліянія бурь революціи на жизнь и дѣянія выдающихся англійскихъ математиковъ и натуралистовъ. Многіе изъ нихъ присоединились въ 1645 году съ Бойлемъ къ «невидимой коллегіи», первому зародышу основаннаго позднѣе Карломъ II Royal society.

[73]) См. *Mohl*, Gesch. u. Liter. der Staatswissenschaft. I. p. 231 и сл.

которая, однако, плохо оправдала себя на дѣлѣ и мало соотвѣтствуетъ позднѣйшему зрѣлому либерализму Локка. Тѣмъ значительнѣе, напротивъ того, его сочиненія о монетѣ, въ которыхъ, хотя въ нихъ и односторонимъ образомъ разсматривается интересъ государственныхъ кредиторовъ, развито такое обиліе вѣрныхъ замѣчаній, что Локка можно разсматривать, какъ самаго важнаго предшественника англійскихъ политико-экономовъ [74]).

Слѣдовательно, здѣсь мы снова имѣемъ передъ собою одного изъ тѣхъ англійскихъ философовъ, которые, стоя среди жизни и владѣя большимъ знаніемъ свѣта, обратились къ рѣшенію абстрактныхъ вопросовъ. Локкъ написалъ въ главныхъ чертахъ свое знаменитое сочиненіе *о человѣческомъ познаніи* уже въ 1670 году, и только двадцать лѣтъ спустя оно было обнародовано въ полномъ своемъ объемѣ. Если это и произошло отчасти по отсутствію автора изъ своего отечества, то всетаки не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Локкъ постоянно занимался разъ найденною мыслью и стремился придать своему сочиненію все большее и большее совершенство.

Какъ къ вопросу о началѣ и границахъ человѣческаго познанія онъ былъ приведенъ простымъ поводомъ — однимъ безрезультатнымъ споромъ друзей — такъ повсюду онъ пользовался при своихъ изслѣдованіяхъ простою, но рѣшительною точкою зрѣнія [75]). У насъ, въ Германіи, есть еще и въ настоящее время такъ называемые философы, которые, въ нѣкоторомъ родѣ метафизическаго одуренія, пишутъ большія разсужденія объ образованіи представленія, — да притомъ еще съ претензіями „на точное наблюденіе посредствомъ внутренняго чувства“, — ни разу не подумавъ о томъ, что, можетъ быть, въ ихъ собственномъ домѣ есть дѣтскія, гдѣ можно своими глазами и ушами наблюдать, по крайней мѣрѣ, симтомы образованія представленія. Подобныхъ плевеловъ не родилось въ Англіи. Локкъ ссылается, въ своей борьбѣ противъ прирожденныхъ представленій, на дѣтей и идіотовъ. Всѣ необразованные люди не имѣютъ и чаянія нашихъ отвлеченныхъ положеній, и неужели всетаки эти положенія должны быть прирождены? Возраженіе, что эти представленія хотя и находятся въ умѣ, но безъ его вѣдома, онъ называетъ безсмысленнымъ. Именно то и вѣдается, что есть въ умѣ. Нельзя также сказать, что общія положенія приходятъ къ сознанію вмѣстѣ съ началомъ дѣйствія ума. Скорѣе прежде является познаніе частнаго. Задолго до того, какъ ребенокъ узнаетъ логическое начало противорѣчія, онъ знаетъ, что сладкое не горько.

Локкъ показываетъ, что настоящій путь образованія ума—обратный. Въ сознаніи не находятся сначала общія положенія, которыя потомъ наполняются путемъ опыта спеціальнымъ содержаніемъ, а опытъ, и притомъ чувственный опытъ, есть первый источникъ нашего познанія. Сначала чувства даютъ намъ извѣстныя простыя *идеи*, выраженіе, которое имѣетъ у Локка совершенно общее значеніе и значитъ, примѣрно, то, что Гербартіанцы называютъ „представленіями“. Такія простыя идеи суть звуки, цвѣта, чувство сопротивленія при осязаніи, представленія о протяженіи и движеніи. Если чувства часто даютъ такія простыя идеи, то происходитъ соединеніе однороднаго и чрезъ это — образованіе абстрактныхъ представленій. Къ ощущенію (Sensation) присоединяется внутреннее восприятіе (Reflexion), и это — „единственныя окна“, черезъ которыя проходитъ свѣтъ во мракъ неразвитаго ума. Идеи субстанцій, измѣняющихся свойствъ и отношеній суть сложныя идеи. О субстанціяхъ мы знаемъ въ сущности только ихъ аттрибуты, которые заимствованы изъ простыхъ чувственныхъ впечатлѣній, каковы звуки, цвѣта и т. д. Только въ силу того, что эти аттрибуты часто являются въ извѣстномъ соединеніи, мы приходимъ къ тому, что образуемъ сложную идею субстанціи, лежащей въ основаніи измѣняющихся явлeній. Самое чувствованіе и аффекты возникаютъ изъ повторенія и разнообразнаго соединенія простыхъ, даваемыхъ чувствами, ощущеній.

[74]) О ссорѣ между Локкомъ и министромъ финансовъ *Лоундсомъ* см. у *Карла Маркса* Zur Kritik der polit. Oekonomie, Berlin 1859, 1. Heft, S. 53 и слѣдующія. Лоундсъ хотѣлъ при перечеканкѣ дурныхъ и потерявшихъ цѣнность монетъ сдѣлать шиллингъ легче, чѣмъ онъ долженъ былъ быть до этого по закону; Локкъ настоялъ, чтобы чеканка шла по законной нормѣ, издавна не существовавшей фактически. Изъ этого вышло, что долги (и между ними въ особенности государственные долги!), которые были заключены въ легкихъ шиллингахъ, должны были быть уплачены тяжелыми. Лоундсъ поддерживалъ свой болѣе вѣрный въ матерьяльномъ смыслѣ взглядъ плохими основаніями, которыя Локкъ побѣдоносно опровергъ. Рѣзко характеризуя положеніе послѣдняго, какъ представителя партіи, Марксъ говоритъ: «Джонъ Локкъ, который отстаивалъ новую буржуазію во всѣхъ формахъ, представителей индустріи противъ рабочаго класса и пролетаріата, торговцевъ противъ старомодныхъ ростовщиковъ, аристократовъ капитала противъ государственныхъ должниковъ, и даже въ одномъ своемъ сочиненіи разсматривалъ бюргерскій умъ, какъ нормальный человѣческій умъ, поднялъ перчатку противъ Лоундса. Локкъ побѣдилъ, и деньги, занятыя по 10 или 14 шиллинговъ гинея, были уплачены гинеями въ 20 шиллинговъ». Впрочемъ Марксъ, какъ извѣстно, одинъ изъ самыхъ основательныхъ живущихъ нынѣ знатоковъ исторіи политической экономіи, утверждаетъ также дальше, что самые важные труды Локка по теоріи денегъ суть только плохое распространеніе того, что *Петти* развилъ уже въ своемъ сочиненіи въ 1682 году; см *Marx*, Das Kapital, Kritik der polit. Oekon , Hamb 1867, I, S. 60.

[75]) См разсказъ въ Essay concerning human understanding и въ «Epistle to the reader»; затѣмъ у *Геттнера*, Literaturg. d 18. Iahrh , I S. 150.

Только теперь древнія аристотелевскія, или мнимо-аристотелевскія положенія, что душа есть первоначально „tabula rasa“, и что *ничто* не можетъ быть *въ умѣ*, чего не было *прежде въ чувствахъ*, получили значеніе, которое имъ обыкновенно придаютъ въ настоящее время, и въ этомъ смыслѣ оба эти положенія могутъ быть отнесены къ Локку [76]).

Затѣмъ, когда, далѣе, человѣческій умъ, который относится къ чувственнымъ впечатлѣніямъ, а также и къ образованію сложныхъ идей, просто воспринимая ихъ (рецептивно), переходитъ къ тому, чтобы закрѣпить полученныя абстрактныя идеи словами и потомъ произвольно соединять эти слова въ мысли, онъ попадаетъ на путь, гдѣ прекращается достовѣрность естественнаго опыта. Чѣмъ дальше удаляется человѣкъ отъ чувственнаго, тѣмъ больше подлежитъ онъ заблужденію, и языкъ есть самый главный носитель заблужденія. Какъ скоро слова принимаются за соразмѣрные (adäquate) образы вещей или смѣшиваются съ дѣйствительными видимыми предметами, между тѣмъ какъ они суть только произвольные знаки извѣстныхъ идей,—знаки, которые слѣдуетъ употреблять осторожно, — то открывается поле для безчисленныхъ ошибокъ. Критика разума Локка переходитъ, поэтому, *въ критику языка*, которая, по своей основной мысли, имѣетъ, конечно, болѣе высокую цѣну, чѣмъ какая нибудь другая часть системы. Въ самомъ дѣлѣ, Локкомъ былъ проложенъ путь

[76]) Образъ «tabula, in qua nihil est *actu* scriptum» находится у Аристотеля de anima III, c. 4. У *Locke*, II, 1 § 2 духъ разсматривается просто, какъ «white paper», при чемъ нѣтъ рѣчи объ аристотелевскомъ противоположеніи возможности и дѣйствительности. Но это противоположеніе имѣетъ здѣсь большое значеніе, такъ какъ аристотелевская «возможность» принять всякаго рода различныя черты письма, мыслится какъ реальное свойство таблицы, а не какъ простая мыслимость или отсутствіе препятствующихъ обстоятельствъ. Аристотель стоитъ поэтому ближе къ тѣмъ, которые, какъ *Лейбницъ* и, въ болѣе глубокомъ развитіи, *Кантъ*, принимаютъ, правда, не готовыя представленія въ душѣ, но во всякомъ случаѣ *условія* для того, чтобы въ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ возникъ именно тотъ феноменъ, который мы называемъ «представленіемъ» и съ тѣми особенностями, какія составляютъ сущность человѣческаго представленія. На этотъ пунктъ, на субъективныя условія представленія, какъ на фундаментъ всего нашего міра явленій, Локкъ не обратилъ достаточнаго вниманія. Въ отношеніи къ положенію «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu» (къ которому Лейбницъ въ полемикѣ противъ Локка придавалъ «nisi intellectus ipse»; см. Ueberweg's Grundr. III, 3 Aufl. S. 127) слѣдуетъ обратить вниманіе на *Аристотеля* de anima III, c. 7 и 8. *Өома Аквинатъ* также училъ, что дѣйствительное мышленіе является въ человѣкѣ только при взаимодѣйствіи intellectus съ чувственною phantasma. Но духъ, *въ возможности*, заключаетъ уже въ себѣ все мыслимое. Этотъ важный пунктъ теряетъ у Локка всякое значеніе.

къ важному различенію чисто логическаго и психологическо-историческаго элемента въ языкѣ, которое, если не считать предварительныхъ работъ лингвистовъ, до сихъ поръ едва ли существенно разработано. И однако, большая часть умозаключеній, употребляемыхъ въ философскихъ наукахъ вообще, суть логическіе четверочленники, потому что понятіе и слово постоянно перемѣшиваются другъ съ другомъ. Древнее матеріалистическое ученіе объ условномъ лишь значеніи словъ превращается, слѣдовательно, у Локка въ стремленіе *сдѣлать* слова лишь условными, потому что они только при этомъ ограниченіи имѣютъ надежный смыслъ.

Въ послѣдней книгѣ Локкъ занимается изслѣдованіемъ сущности истины и нашей способности къ познанію. Истина есть правильное сочетаніе знаковъ (напр. словъ), которые образуютъ сужденіе. Истина въ однихъ словахъ можетъ быть, впрочемъ, чисто химерическою. Силлогизмъ мало полезенъ, потому что наше мышленіе всегда относится, посредственно или непосредственно, къ частному. „Откровеніе“ никогда не можетъ дать намъ никакого простаго представленія, а поэтому, не можетъ также дѣйствительно расширить наше знаніе. Вѣра и мышленіе относятся другъ къ другу такъ, что послѣднее одно только имѣетъ силу, насколько оно простирается; но всетаки, наконецъ, Локкъ признаетъ нѣкоторыя вещи, которыя превосходятъ разумъ, и, поэтому, составляютъ предметъ вѣры. Но вдохновенное убѣжденіе не есть признакъ истины; разумъ долженъ судить также и объ откровеніи, и фантастичность не есть свидѣтельство о божественномъ происхожденіи какого нибудь ученія.

Большое значеніе имѣли, далѣе, Локковы *письма о терпимости* (1685—1692), *мысли о воспитаніи* (1693), *разсужденіе о правительствѣ* (1689) и *раціональное христіанство* (1695); но всѣ эти сочиненія не относятся къ исторіи матеріализма. Вѣрнымъ взглядомъ Локкъ распозналъ пунктъ, гдѣ были гнилы оставшіяся въ наслѣдство средне-вѣковыя учрежденія: смѣшеніе политики съ религіею и употребленіе государственной власти для утвержденія или искорененія взглядовъ и мнѣній [77]). Само собою понятно, что съ достиженіемъ цѣлей, къ которымъ стремился Локкъ, съ отдѣ-

[77]) И въ отношеніи къ мысли, что государство должно давать свободу въ высказываніи религіозныхъ мнѣній, Локкъ имѣлъ своихъ предшественниковъ, между которыми въ особенности слѣдуетъ назвать *Томаса Моруса* (въ «Utopia», 1516) и *Спинозу*. Слѣдовательно, и въ этой области онъ пріобрѣлъ себѣ значеніе (прим. 74) не столько оригинальными мыслями, сколько своевременнымъ и плодотворнымъ проведеніемъ идей, которыя соотвѣтствовали измѣнившемуся состоянію общества. О его *исключеніяхъ* изъ правила терпимости (относительно атеистовъ и католиковъ) см. *Hettner*, I, S. 159 и слѣд.

леніемъ церкви отъ государства и съ введеніемъ всеобщей терпимости въ дѣлахъ о мнѣніяхъ, и положеніе матеріализма должно было стать инымъ. Прежняя игра въ прятки съ собственнымъ мнѣніемъ, которая далеко простиралась и въ восемнадцатое столѣтіе, должна была постепенно исчезнуть. Покровъ простаго анонима сохранялся дольше всего; но также и онъ исчезъ, когда сперва Нидерланды, а потомъ государство Фридриха Великаго стали представлять надежное убѣжище для свободныхъ мыслителей, и наконецъ французская революція нанесла смертельный ударъ старой системѣ.

Между англійскими свободными мыслителями, которые примыкали къ Локку и развивали его мысли далѣе, никто такъ не близокъ къ матеріализму, какъ *Джонъ Толандъ*,—можетъ быть, первый человѣкъ, которому пришла мысль основать новый религіозный культъ на чисто натуралистическомъ, если не матеріалистическомъ ученіи. Въ своемъ сочиненіи „Clidophorus", т. е. ключеносецъ, онъ упоминаетъ объ обычаѣ древнихъ философовъ устанавливать экзотерическое и эзотерическое ученіе, изъ которыхъ первое предназначалось для большой публики, послѣднее же только для посвященнаго кружка учениковъ. Относительно этого онъ приводитъ въ тринадцатой главѣ сочиненія слѣдующій разсказъ: „Неоднократно указывалъ я, что внѣшнее и внутреннее ученіе и теперь также въ обычаѣ, какъ и тогда, хотя различие ихъ признается не такъ открыто и опредѣленно, какъ у древнихъ. Это напоминаетъ мнѣ о томъ, что разсказывалъ мнѣ одинъ изъ близкихъ родственниковъ лорда Шэфтсбери. Разъ послѣдній говорилъ съ майоромъ Уильдмэномъ о различныхъ религіяхъ на свѣтѣ, и наконецъ, они пришли къ заключенію, что несмотря на безчисленныя подраздѣленія, созданныя интересомъ жрецовъ и невѣжествомъ народа, *всѣ мудрые люди принадлежали къ одной и той же религіи*. Тогда одна дама, которая до этого, казалось, была болѣе занята рукодѣліемъ, чѣмъ разговоромъ, предложила съ нѣкоторымъ недоумѣніемъ вопросъ, какая же это религія? На это лордъ Шэфтсбери быстро отвѣтилъ: „Мудрые люди никогда не говорятъ этого, сударыня". Толандъ одобряетъ этотъ пріемъ, но онъ думаетъ, что можно указать непогрѣшимое средство для всеобщаго распространенія истины: „Слѣдуетъ дозволить каждому свободно высказывать свои мысли, не клеймя и не наказывая за это, а лишь за безбожные поступки и, предоставляя каждому, кто желаетъ, одобрять или опровергать умозрительные взгляды: тогда вы, навѣрное, услышите всю истину; но до тѣхъ поръ, если можетъ быть и услышите, то очень мало и темно".

Самъ Толандъ довольно ясно изложилъ свое эзотерическое ученіе въ явившемся анонимно *пантеистиконѣ* („Kosmopolis, 1720"). Онъ желаетъ въ немъ, при совершенномъ устраненіи откровеній и народнаго вѣрованія, новой

религіи, которая согласовалась бы съ философіею. Его Богъ — есть все, изъ котораго все рождается и къ которому все возвращается. Его культъ чтитъ *истину*, *свободу* и *здоровье*, три высшія блага мудраго. Его святые и отцы церкви суть выдающіеся умы и самые лучшіе писатели всѣхъ временъ, въ особенности классической древности; но и они также не должны представлять авторитета, который могъ бы держать въ оковахъ свободный духъ человѣка. Въ сократовской литургіи предстоящій взываетъ: „Не клянитесь словами учителя!" И на это изъ собранія несется отвѣтъ: „Ни даже словами Сократа" [78]).

Въ пантеистиконѣ, впрочемъ, Толандъ держится такой общности воззрѣнія, что матеріализмъ не выступаетъ опредѣленно. То, что говорится здѣсь, напр. по Цицерону (Acad. Quest. I. c. 6 и 7) о сущности природы, единствѣ силы и вещества (vis et materia), въ дѣйствительности, приближается болѣе къ пантеизму, чѣмъ къ матеріализму; напротивъ того, въ двухъ письмахъ, опровергающихъ одного спинозиста и присоединенныхъ къ *Letters to Serena* (London 1704), мы находимъ матеріалистическое ученіе о природѣ. Серена,

[78]) Бо̀льшія подробности о Толандѣ, а именно о его — еще совершенно примыкающемъ къ Локку—первомъ сочиненіи: «Christianity not mysterious» (1696) см. *Hettner*, Lit. d 18. Iahrh., I, S. 170 и слѣдующія. Изъ «сократической литургіи» Геттнеръ сообщаетъ тамъ же, стр. 180 и слѣд. «самыя замѣчательныя черты». Геттнеръ справедливо указалъ уже и на связь англійскаго деизма съ братствомъ *свободныхъ каменьщиковъ*. Здѣсь можно выставить на видъ еще частную черту, — что Толандъ разсматриваетъ свой культъ «пантеистовъ» рѣшительно въ смыслѣ эзотерическаго ученія философіи, какъ культъ *тайнаго союза просвѣщенныхъ*. Посвященные могутъ вмѣстѣ съ этимъ снисходить, до извѣстной степени, къ грубымъ представленіямъ народа, который состоитъ, въ противоположность имъ, изъ неразумныхъ дѣтей, если черезъ это, при посредствѣ ихъ вліянія въ государствѣ и обществѣ, имъ удастся сдѣлать фанатизмъ безвреднымъ. Эти мысли изложены въ особенности въ началѣ «de duplici Pantheistarum philosophia». Слѣдующее характеристичное мѣсто изъ 2 главы этого начала (Pantheisticon, Cosmopoli 1720, p. 79 и слѣдующія) можетъ быть приведено здѣсь: «At cum superstitio semper eadem sit vigore, etsi rigore aliquando diversa; cumque nemo sapiens eam penitus ex omnium animis evellere, quod nullo pacto fieri potest, incassum tentaverit: faciet tamen pro viribus, quod unice faciendum restat, ut dentibus evulsis et resectis unguibus, non ad libitum quaquaversum noceat hoc monstrorum omnium pessimum ac perniciosissimum. Viris principibus et politicis hac animi dispositione imbutis, acceptum referri debet, quidquid est ubivis hodie *religiosae libertatis*, in maximum literarum, commerciorum et civilis concordiae emolumentum. Superstitiosis aut simulatis superum cultoribus, larvatis dico hominibus aut meticulose piis, debentur dissidia, secessiones, mulctae, rapinae, stigmata, incarcerationes, exilia et mortes».

имя которой носитъ собраніе писемъ, есть Софія Шарлотта, королева Пруссіи, которая, какъ извѣстно, была дружна съ Лейбницемъ, а также милостиво приняла и нашего Толанда, долгое время жившаго въ Германіи, и съ интересомъ слушала его разсужденія. Первыя три письма сборника, обращенныя къ Серенѣ, имѣютъ общее содержаніе; но въ предисловіи Толандъ прямо говоритъ, что онъ переписывался съ сіятельною дамою также и о другихъ болѣе интересныхъ предметахъ, но что у него нѣтъ копій съ этихъ писемъ, а поэтому онъ присоединяетъ два другія письма. Первое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ опроверженіе Спинозы, которое основывается на невозможности объяснить по системѣ Спинозы движеніе и внутреннее разнообразіе міра и его частей. Второе письмо касается самаго ядра всего матеріалистическаго вопроса. Оно могло бы носить заглавіе „Сила и вещество", если бы дѣйствительное заглавіе „Движеніе, какъ существенное свойство матеріи" (Motion essential to matter) не было еще яснѣе.

Мы неоднократно видѣли, какъ глубоко проникло старое понятіе о матеріи, какъ мертвой, неподвижной и косной субстанціи во всѣ метафизическіе вопросы. Въ сравненіи съ этимъ понятіемъ матеріализмъ, конечно, правъ. Здѣсь рѣчь идетъ не о различныхъ имѣющихъ одинаковыя права точкахъ зрѣнія, а о различной степени научнаго знанія. Если матеріалистическое міровоззрѣніе и нуждается еще въ дальнѣйшемъ уясненіи, то это уясненіе все-таки никогда не можетъ повести назадъ. Когда Толандъ писалъ свои письма, существовала уже, болѣе, чѣмъ полувѣковая, привычка къ атомистикѣ Гассенди; теорія волнъ Гюйгенса открыла возможность глубоко заглянуть въ жизнь мельчайшихъ частицъ, и если первый членъ безконечной цѣпи химическихъ процессовъ, благодаря открытію кислорода Пристлеемъ, былъ найденъ лишь семидесятью годами позднѣе, то все-таки жизнь матеріи до мельчайшихъ ея частицъ была констатирована на основаніи опыта. *Ньютонъ*, о которомъ Толандъ упоминаетъ всегда съ величайшимъ уваженіемъ, принимая первоначальный толчокъ и по временамъ содѣйствіе Творца ходу своей міровой машины, оставилъ матеріи ея пассивность; но мысль о притяженіи, какъ свойствѣ всей матеріи, скоро освободилась отъ ненужной вставки, которую присоединилъ къ ней теологически настроенный умъ Ньютона. Міръ тяготѣнія имѣлъ жизнь въ себѣ самомъ, и не слѣдуетъ удивляться, что вольнодумцы восемнадцатаго столѣтія, съ Вольтеромъ во главѣ, считали себя апостолами Ньютоновской натурфилософіи.

Толандъ, опираясь на указанія Ньютона, переходитъ къ утвержденію, что ни одно тѣло не находится въ абсолютномъ покоѣ [79]); даже, глубокомысленно

[79]) Letters to Serena, London 1704, p. 201. Цитированныя здѣсь мѣста Principia (p. 7 и p. 162 1 изд.) находятся въ примѣчаніи къ предварительнымъ объясненіямъ и во введеніи II отдѣла 1 книги (перев. Вольферса, стр. 27); «Именно, можетъ быть не существуетъ ни одного дѣйствительно покоющагося тѣла», и стр. 166: «До сихъ поръ я разбиралъ движеніе такихъ тѣлъ, которыя притягиваются къ неподвижному центру,—случай, который едва ли существуетъ въ природѣ».

примѣняя старый англійскій номинализмъ, давшій этому народу такое значительное превосходство въ натурфилософіи, онъ считаетъ уже активность и пассивность, покой и движеніе только за относительныя понятія, между тѣмъ какъ вѣчная внутренняя дѣятельность матеріи совершается съ одинаковою силою какъ тогда, когда она какое-нибудь тѣло удерживаетъ, сравнительно, въ покоѣ относительно другихъ силъ, такъ и тогда, когда она сообщаетъ ему ускоренное движеніе

„Каждое движеніе пассивно въ отношеніи къ тѣлу, которое даетъ это движеніе, и активно въ отношеніи къ тѣлу, которое его получаетъ. Только то обстоятельство, что относительное значеніе такихъ словъ превращается въ абсолютное, вызываетъ большую часть заблужденій и споровъ по этому предмету [80])". Незнакомый съ исторіею, какъ большинство его современниковъ, Толандъ не замѣчаетъ, что абсолютныя понятія—выростаютъ сами собою, а тносительныя суть, напротивъ того, продуктъ образованія и науки. „Различные виды движенія въ частицахъ твердой и протяженной матеріи образуютъ ото, что мы назвали явленіями природы, которымъ мы даемъ имя и приписываемъ цѣли, совершенство или несовершенство, смотря по тому, какъ они дѣйствуютъ на наши чувства, причиняютъ ли нашему тѣлу боль, или удовольствіе, и способствуютъ ли нашему сохраненію, или разрушенію; но мы не всегда называемъ ихъ по ихъ дѣйствительнымъ причинамъ или по способу, какъ они другъ друга производятъ, каковы упругость, твердость, мягкость, жидкость, количество, фигура и отношенія отдѣльныхъ тѣлъ. Напротивъ, мы часто нѣкоторыхъ особенностей движенія не приписываемъ никакой причинѣ, какъ, напр., произвольныя движенія животныхъ. Дѣло въ томъ, что хотя эти движенія могутъ сопровождаться мыслью, всетаки, разсматриваемыя какъ движенія, они имѣютъ свои физическія причины. Если собака преслѣдуетъ зайца, то фигура внѣшняго объекта всею своею силою производитъ толчокъ, или дѣйствуетъ притягательно на нервы, которые такимъ образомъ соединены съ мышцами, сочлененіями и другими частями, что дѣлаютъ возможными разнообразныя движенія въ животной машинѣ. И каждый, кто лишь сколько нибудь пойметъ взаимодѣйствіе тѣлъ, путемъ ли непосредственнаго прикосновенія, или при посредствѣ незамѣтныхъ частицъ, которыя постоянно истекаютъ изъ нихъ, и присоединитъ къ этому знанію знаніе механики, гидростатики и анатоміи, тотъ

[80]) Letters to Serena, p. 100.

*

убѣдится, что всѣ движенія сидѣнія, стоянія, лежанія, вставанія, бѣганія, ходьбы и т. п. имѣютъ свое особенное, внѣшнее, матеріальное и сообразное съ обстоятельствами происхожденіе“ [81]).

Большей ясности нельзя и желать. Толандъ разсматриваетъ, очевидно, мысль, какъ нѣкоторое явленіе въ нервной системѣ, сопутствующее ея матеріальнымъ движеніямъ, подобно тому, какъ слѣдствіемъ гальваническаго тока является свѣтъ. Произвольныя движенія суть движенія вещества, которыя возникаютъ по тѣмъ же законамъ, какъ всѣ другія, только въ болѣе сложныхъ аппаратахъ. Если Толандъ вслѣдъ за тѣмъ ограждаетъ себя гораздо болѣе общими словами Ньютона и наконецъ прямо утверждаетъ, что его система не дѣлаетъ излишнимъ принятіе правящаго разума, то нельзя при этомъ не вспомнить о различеніи имъ экзотерическаго и эзотерическаго ученія. Явившійся анонимно, а поэтому долженствующій считаться эзотерическимъ, пантеистиконъ не чтитъ трансцендентнаго міроваго духа въ какомъ бы то ни было видѣ, а чтитъ лишь „все“, въ неизмѣнномъ единствѣ духа и матеріи. Но во всякомъ случаѣ, мы можемъ вывести изъ заключенія замѣчательнаго письма, что Толандъ не разсматриваетъ настоящій міръ, подобно матеріалистамъ древности, какъ возникшій случайно, послѣ безчисленнаго множества неудачныхъ попытокъ, но принимаетъ нѣкоторую величественную, неизмѣнно „Всему“ присущую цѣлесообразность [82]).

Толандъ принадлежитъ къ тѣмъ пріятнымъ явленіямъ, въ которыхъ мы находимъ значительную индивидуальность въ полной гармоніи всѣхъ сторонъ человѣческаго существа. Послѣ очень дѣятельной жизни онъ наслаждался въ спокойствіи души уединенною тишиною деревенской жизни. Едва достигнувши пятидесяти лѣтъ, онъ заболѣлъ, и переносилъ эту болѣзнь со спокойствіемъ мудреца. За нѣсколько дней передъ смертью онъ написалъ себѣ эпитафію; онъ простился съ друзьями и умеръ въ невозмутимомъ душевномъ мірѣ.

---

[81]) Letters to Serena, p. 231—233.

[82]) См. Letters to Serena, p. 234—237. Толандъ употребляетъ здѣсь противъ эмпедокловскаго принципа возникновенія, повидимому, въ серьозномъ смыслѣ, примѣръ, что возникновеніе цвѣтка или мухи также мало можно объяснить изъ безцѣльнаго столкновенія атомовъ, какъ возникновеніе Энеиды и Иліады изъ милліоны разъ повтореннаго перебрасыванія буквъ типографскаго шрифта. Аргументъ ложный, но соблазнительный; онъ принадлежитъ къ тому же разсчету теоріи вѣроятностей, на совершенномъ непониманіи котораго Гартманъ основалъ свою философію безсознательнаго. Толандъ, впрочемъ, никоимъ образомъ, не одобряетъ другихъ, самыхъ важныхъ пунктовъ эпикурейскаго ученія. Онъ отвергаетъ атомы и пустое пространство, а вмѣстѣ съ этимъ понятіе независимо отъ матеріи существующаго пространства вообще.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ

МАТЕРІАЛИЗМЪ ВОСЕМНАДЦАТАГО СТОЛѢТІЯ

I. Вліяніе англійскаго матеріализма на Францію и Германію.

Хотя современный матеріализмъ явился, какъ система, впервые во Франціи, всетаки Англія была классическою страною матеріалистическаго міровозрѣнія. Здѣсь почва была уже подготовлена Роджеромъ Бэкономъ и Оккамомъ. Бэконъ Веруламскій, который былъ бы настоящимъ матеріалистомъ, если бы у него было немного больше послѣдовательности и ясности, былъ вполнѣ человѣкъ своего времени и своей націи, и Гоббсъ, самый послѣдовательный изъ матеріалистовъ новѣйшаго времени, обязанъ своимъ англійскимъ преданіямъ, по меньшей мѣрѣ, настолько же, насколько примѣру и руководству Гассенди. Конечно, Ньютономъ и Бойлемъ матеріальной міровой машинѣ снова данъ былъ разумный виновникъ, но тѣмъ прочнѣе лишь вкоренялось механическое и матеріалистическое пониманіе явленій природы, чѣмъ больше можно было ссылаться, по отношенію къ религіи, на божественнаго изобрѣтателя великой машины. Это своеобразное смѣшеніе религіознаго вѣрованія и матеріализма [1]) сохранилось въ Англіи до нашихъ дней. Вспомнимъ только о набожномъ сектантѣ *Фарадеѣ*, который обязанъ своими великими открытіями существеннымъ образомъ чувственной живости, съ которою онъ представлялъ себѣ явленія природы, и послѣдовательности, съ которою онъ примѣнялъ къ дѣлу механическій принципъ во всѣхъ областяхъ физики и химіи.

---

[1]) См. выше стр. 247 и слѣд. У *Гэртли* уже обнаруживается слѣдствіе начатаго Гоббсомъ консервативнаго поворота.

Такъ и около средины восемнадцатаго столѣтія, когда на континентѣ французскіе матеріалисты привели умы въ броженіе, Англія имѣла своихъ особенныхъ матеріалистовъ. Врачъ Давидъ *Гэртли* издалъ въ 1749 году двухтомное сочиненіе, возбудившее большой шумъ. Оно носило странное заглавіе: „Разсужденія о человѣкѣ, его строеніи, его обязанностяхъ и *его чаяніяхъ*" [2]). Разумѣлись, главнымъ образомъ, „чаянія" будущей жизни. Книга имѣетъ физіологическую, или если угодно, психологическую часть и *теологическую*, и послѣдняя именно и подняла пыль больше всего. Гэртли былъ посвященъ въ теологическіе вопросы. Онъ былъ сынъ духовнаго и даже самъ посвятилъ бы себя этой дѣятельности, если бы сомнѣнія въ 39 членахъ не обратили его къ медицинѣ. Онъ не жаловалъ, слѣдовательно, „гоббизма" въ дѣлахъ религіи, а то о такихъ сомнѣніяхъ едва ли могла бы быть рѣчь. Въ его сочиненіи мы видимъ, чего ему не доставало: онъ защищаетъ чудеса, защищаетъ авторитетъ библіи, подробно трактуетъ о жизни послѣ смерти, но онъ сомнѣвается—*въ вѣчности адскихъ мученій!* Это въ самомъ корнѣ задѣвало іерархію и бросало также и на всѣ его остальныя ученія мрачную тѣнь ереси.

Въ физіологической части своего сочиненія Гэртли пытается, правда, вполнѣ свести человѣческое мышленіе и чувствованіе на *колебанія мозга*, и нельзя отрицать, что матеріализмъ извлекъ изъ этой теоріи богатую пищу. Но въ пониманіи Гэртли эта теорія не грѣшитъ противъ ортодоксіи. Гэртли раздѣляетъ человѣка благонамѣреннѣйшимъ образомъ на двѣ части: тѣло и душу. Тѣло есть орудіе души; мозгъ—орудіе чувствованія и мышленія. И другія системы, замѣчаетъ онъ, принимаютъ, что каждое измѣненіе въ духѣ сопровождается соотвѣтствующимъ измѣненіемъ въ тѣлѣ. Его система пытается только, опираясь на ученіе объ *ассоціаціи представленій*, дать полную теорію этихъ соотвѣтствующихъ измѣненій. Ученіе объ ассоціаціи идей, какъ объ основаніи духовной дѣятельности, встрѣчается въ своемъ зародышѣ уже у Локка. Одинъ духовный, Reverend *Гей* [3]), былъ непосредственнымъ предше-

[2]) *Hartley*, David, M. Dr., observations on man, his frame, his duty and his expectations. London 1749. 2 vol. 8⁰ (6 edition, corr. and revised, London. 1834).—Предисловіе автора помѣчено декабремъ 1748. Уже въ 1746 году появилось сочиненіе того же автора «de sensus, motus et idearum generatione», которое, однако, было менѣе замѣчено.—Замѣчаніе *Геттнера*, I. S. 422, что *Пристлей* издалъ въ 1775 «третью и послѣднюю часть» «observations» подъ заглавіемъ «theory of humany mind», ошибочно. См. ниже прим. 7.

[3]) Гэртли былъ сначала затронутъ, какъ онъ сообщаетъ въ предисловіи къ «observations» словеснымъ заявленіемъ *Гэя*. Затѣмъ *Гэй* изложилъ свои взгляды въ разсужденіи объ основномъ принципѣ добродѣтели, которое *Лоу* привелъ въ своемъ англійскомъ переводѣ книги *Кинга* de origine mali

ственникомъ Гэртли, именно пытался объяснить всѣ душевныя явленія взаимодѣйствіемъ ассоціацій, и это основаніе психологіи сохранилось въ Англіи до настоящаго дня, причемъ никто серьозно не сомнѣвался въ томъ, что въ основаніи ассоціацій лежатъ и опредѣленные процессы въ мозгу, или, выражаясь осторожнѣе, что они сопровождаются соотвѣтствующими функціями мозга. Гэртли далъ только физіологическую теорію этого; но именно это обстоятельство и сдѣлало изъ него въ сущности матеріалиста, несмотря на всѣ его протесты. А именно, пока рѣчь о функціяхъ мозга идетъ въ неопредѣленныхъ общихъ положеніяхъ, то можно заставить духъ по желанію играть на своемъ инструментѣ, и никакого противорѣчія не обнаруживается. Но какъ скоро мы станемъ развивать эту общую мысль, оказывается, что матеріальный мозгъ подчиненъ также законамъ матеріальной природы. Вибраціи, которыя такъ невинно, повидимому, сопровождаютъ мышленіе, являются теперь продуктами меванизма, который, возбуждаясь извнѣ, долженъ дѣйствовать по законамъ матеріальнаго міра [4]). Не сразу можно прійти къ смѣлой мысли Канта, что теченіе дѣйствій можетъ быть необходимымъ, *какъ явленіе*, между тѣмъ какъ въ основаніи его лежитъ свобода, какъ „вещь въ себѣ". *Необходимость* неминуемо является при мозговыхъ функціяхъ, и необходимость психической дѣятельности есть непосредственное слѣдствіе. Гэртли признаетъ это слѣдствіе, но говоритъ, что призналъ его только послѣ многихъ лѣтъ занятій теоріею ассоціацій и принялъ послѣ борьбы. Слѣдовательно, пунктъ, который совершенно ясно и откровенно трактовалъ Гоббсъ, который порѣшилъ Лейбницъ въ смыслѣ здраваго детерминизма, не находя въ немъ ничего противнаго религіи,—причинилъ „матеріалисту" Гэртли большія затрудненія. Онъ защищается тѣмъ, что онъ не отрицаетъ *практической* свободы воли, т. е. отвѣтственности, но еще съ большимъ усердіемъ онъ старается доказать, что онъ признаетъ также и практическую вѣчность адскихъ мученій, т. е. крайне долгую продолжительность и необыкновенно высокую степень ихъ, которая достаточна, чтобы устрашить грѣшниковъ и представить спасеніе, обѣщаемое церковью, какъ безконечную милость.

Главное сочиненіе Гэртли было переведено на французскій и нѣмецкій языки, но съ замѣчательнымъ различіемъ. Оба переводчика находили, что книга состоитъ изъ двухъ разнородныхъ частей, но нѣмецкій считаетъ теологическую часть самою главною, и даетъ только сжатое извлеченіе изъ теоріи

[4]) Главный критерій настоящаго матеріализма въ противоположность гилозоизму прилагается, стало быть, къ Гэртли, почему онъ и долженъ быть причисленъ къ матеріалистамъ, не смотря на свои религіозные взгляды.

ассоціацій [5]); французскій держится физіологическаго объясненія психическихъ функцій и оставляетъ теологію въ сторонѣ [6]). По такому же пути, какъ французскій переводчикъ, шелъ нѣсколько болѣе смѣлый послѣдователь Гэртли, *Пристлей*, который, хотя и самъ былъ теологомъ, также совершенно откинулъ, при своей переработкѣ сочиненія Гэртли, теологическую часть [7]). Пристлей, правда, постоянно находился въ борьбѣ, и нельзя отрицать, что его „матеріализмъ" игралъ большую роль въ нападкахъ его противниковъ; но не слѣдуетъ при этомъ упускать изъ вида, что онъ вызывалъ на нападенія ортодоксовъ и консерваторовъ еще и совершенно другими вещами. Что онъ при своемъ положеніи,—проповѣдника диссидентскаго прихода,—имѣлъ достаточно досуга для значительныхъ естественно-историческихъ изслѣдованій, въ настоящее время болѣе извѣстно, чѣмъ то, что онъ былъ однимъ изъ самыхъ неустрашимыхъ и самыхъ ревностныхъ передовыхъ бойцовъ *раціонализма*. Онъ написалъ двухтомное сочиненіе объ *искаженіяхъ христіанства*, къ которымъ между прочимъ причислялъ и ученіе о божественности Христа; въ другомъ сочиненіи онъ излагалъ естественную религію [8]). Свободомыслящій въ

[5]) *David Hartley's* Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflichten und Erwartungen, aus dem Engl. übersetzt nnd mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet. 2 Bände. Rostok nnd Leipzig. 1772 и 1773. Издатель и авторъ примѣчаній и дополненій (переводъ сдѣланъ магистромъ фонъ-Шпиреномъ), *Г. А. Писторіусъ* посвящаетъ свою работу извѣстному свободномыслящему теологу, совѣтнику консисторіи *Шпальдингу*, который обратилъ его вниманіе на Гэртли, по случаю бесѣды о соединимости детерминизма съ христіанствомъ.

[6]) Explication physique des idées et des mouvements tant volontaires qu'involontaires, trad. de l'Anglais de *M. Hartley* par *l'Abbé Jurain*, prof. de Math. à Reims. Reims 1775; съ посвященіемъ *Бюффону*.

[7]) См. *Гэртли* theory of the human mind, on the principle of the association of ideas, with essays relating to the subject of it by Joseph Priestley, London 1775 (2 ed. 1790). *Геттнеръ* ошибочно считаетъ, 1. S 422, это сочиненіе за третью часть сочиненія Гэртли. Это лишь извлеченіе изъ первой части, такъ какъ Пристлей большею частью отбросилъ анатомическую сторону дѣла и далъ главнымъ образомъ лишь психологическую теорію Гэртли съ присоединеніемъ своихъ собственныхъ замѣчаній объ этомъ предметѣ.

[8]) См. Geschichte der Verfälschungen des Chris'enthums von *Joseph Priestley*, Dr. des Rechts nnd Mitgl der Kön. Gesellsch. der Wissensch. zu London. Aus dem Englischen. 2 Bde. Berlin. 1785.—Dr. *Joseph Priestley*, der Kaiserl. Acad. zu St. Petersb u. der Kön. Soc. zu London Mitgl., Anleitung zur Religion nach Vernunft und Schrift. Aus dem Englischen mit Anmerkungen. Frankf. u. Leipzig. 1782. Спеціально о матеріализмѣ трактующія сочиненія, напротивъ того, сколько я знаю, не переведены на нѣмецкій. См. Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine

политическомъ и религіозномъ отношеніи, онъ не скупился въ своихъ сочиненіяхъ на порицанія правительства и въ особенности нападалъ на клерикальные порядки и положеніе господствующей церкви. Легко понять, что такой человѣкъ долженъ былъ навлечь на себя преслѣдованія, еслибы даже онъ никогда не училъ, что ощущенія суть функціи мозга.

При этомъ можно еще указать на очень характерную черту этого англійскаго матеріализма. Главою и представителемъ невѣрующихъ считался въ то время въ Англіи не Гэртли, матеріалистъ, а *Юмъ*, скептикъ, человѣкъ, воззрѣнія котораго уничтожали въ одно и тоже время, какъ матеріализмъ, такъ и догматизмъ религіи и метафизики. Противъ него писалъ Пристлей съ точки зрѣнія телеологіи и вѣры въ Бога,—совершенно также, какъ писали въ тоже время нѣмецкіе раціоналисты противъ матеріализма. Но Пристлей напалъ также и на „Système de la nature",—главную книгу французскаго матеріализма, въ которой, однако, рвеніе къ атеизму взяло рѣшительный перевѣсъ надъ матеріалистическою теоріею. Что онъ совершенно искренно дѣлалъ эти нападенія, показываетъ не только тонъ самаго полнаго убѣжденія, въ которомъ онъ выхваляетъ совершенно въ духѣ Бойля, Ньютона и Кларка міръ, какъ искусное твореніе сознательнаго Творца, но тоже показываетъ часто выступающее стремленіе, напоминающее Шлейермахера, очищеніемъ религіи отъ предразсудковъ обратить къ ней снова отчужденные отъ нея умы [9]).

Поэтому, и случилось, что, хотя какъ Гэртли, такъ и Пристлей вниматель-

concerning the origin of the soul and the nature of matter, with its influence on christianity, especially with respect to the doctrine of the preexistence of Christ. London 1777.—The doctrine of philosophical necessity illustrated with an answer to the letters on materialism. London. 1777. Упомянутыя здѣсь письма противъ матеріализма были полемическимъ сочиненіемъ *Ричарда Прейса*, который, впрочемъ, нападалъ не только на Пристлея, но былъ вообще противникомъ господствующаго въ англійской философіи эмпиризма и сенсуализма.

[9]) См. *Joseph Pristley's* Briefe an einen philos. Zweifler in Beziehung auf Humes Gespräche, das System der Natur und ähnlichen Schriften. Aus dem Englischen. Leipzig 1782. (Оригиналъ: Letters to a phil. unbeliever, появился въ Батѣ въ 1780 году).—Анонимный переводчикъ ставитъ Пристлея рядомъ съ *Реймарусомъ* и *Іерузалемомъ* и затѣмъ справедливо замѣчаетъ, что Пристлей очень часто непонималъ Юма, хотя это не дѣлаетъ никакого ущерба его собственнымъ воззрѣніямъ. Впрочемъ, первое философское сочиненіе Пристлея «Examinations of Dr. Reids inquiry into the human mind, Dr. Beattie's essay on the nature and immutability of thruth, and Dr. Oswald's appeal to common sense» (London 1774), потому служило дѣлу Юма, что оно было опроверженіемъ направленной противъ Юма философіи «common sense».

но читались въ Германіи, гдѣ въ то время было много раціоналистическихъ теологовъ, но здѣсь больше цѣнили ихъ теологію, чѣмъ ихъ матеріализмъ. Во Франціи, гдѣ этой школы строгихъ и благочестивыхъ разумно-вѣрующихъ вовсе не было, могъ бы вліять, наоборотъ, лишь матеріализмъ этихъ англичанъ; но въ то время во Франціи уже не нуждались болѣе ни въ какомъ научномъ возбужденіи относительно этого пункта. Въ непосредственной и тѣсной связи со *старыми* англійскими вліяніями здѣсь развился духъ, который смѣло шагалъ черезъ всевозможные недостатки теоріи и строилъ зданіе отважныхъ выводовъ на наскоро накиданномъ базисѣ естественно-историческихъ фактовъ и теорій. Де-ла-Меттри писалъ въ одно время съ Гэртли, и система природы нашла противника въ Пристлеѣ. Оба эти обстоятельства уже довольно ясно показываютъ что Гэртли и Пристлей имѣютъ ничтожное значеніе для исторіи матеріализма въ великомъ цѣломъ, но они несомнѣнно представляютъ большой интересъ по отношенію къ ходу матеріалистическихъ воззрѣній въ Англіи.

Какъ англійскій національный духъ обнаружилъ наклонность къ матеріализму, такъ любимою философіею *французовъ* былъ, очевидно, первоначально *скептицизмъ*. Благочестивый Шарронъ и свѣтскій Монтань оба сходились въ томъ, что подрывали догматизмъ, и ихъ работа продолжалась *Ла-Мотомъ-ле-Вайе* и *Піерромъ Бэлемъ*, послѣ того, какъ въ промежуткѣ Декартъ и Гассенди проложили путь механическому пониманію природы. Вліяніе скептическаго направленія оставалось настолько сильнымъ во Франціи, что даже между матеріалистами 18 столѣтія тѣ самые, которыхъ называютъ самыми крайними и самыми рѣшительными, были очень далеки отъ законченной систематики Гоббса и употребляли свой матеріализмъ, повидимому, почти только для того, чтобы имъ угрожать религіозному вѣрованію. *Дидро* началъ свою борьбу противъ церкви подъ знаменемъ скептицизма, и даже *Де-ла-Меттри*, который изъ всѣхъ французовъ 18 столѣтія самымъ тѣснымъ образомъ примыкалъ къ догматическому матеріализму Эпикура, самъ называетъ себя *Пирроніанцемъ*, и указываетъ на Монтэня, какъ на перваго француза, отважившагося думать [10]).

Ла-Мотъ былъ членомъ государственнаго совѣта при Людовикѣ XIV и воспитателемъ бывшаго потомъ герцога Орлеанскаго. Въ своихъ „пяти діалогахъ", онъ, правда, возвышалъ вѣру въ ущербъ теологіи и, указывая, что мнимое знаніе философовъ, какъ и теологовъ, ничтожно, онъ не преминулъ представить сомнѣніе предварительною школою для всецѣлаго подчиненія откровенной религіи; но тонъ его сочиненій очень отличенъ отъ тона *Паскаля*, у котораго первоначальный скептицизмъ въ заключеніе слился съ ядовитою ненавистью къ философамъ и у котораго благоговѣніе передъ вѣрою было не только искренно, но также и ограниченно и фанатично. И Гоббсъ, какъ извѣстно, возвышалъ вѣру для того, чтобы имѣть возможность нападать на теологію. Если Ла-Мотъ не былъ Гоббсомъ, то онъ, навѣрное, не былъ и Паскалемъ [11]). При дворѣ его считали за невѣрующаго, и онъ держался только безукоризненною строгостью своего образа жизни, замкнутостью и холоднымъ превосходствомъ своего образованія. Вліяніе его сочиненія было, во всякомъ случаѣ, благопріятно для просвѣщенія, и большое уваженіе, которымъ онъ пользовался въ особенности въ высшихъ сферахъ, должно было сильно увеличить это вліяніе.

Несравненно значительнѣе было, конечно, дѣйствіе на умы *Бэля*. Пьерръ Бэль, происходившій отъ родителей реформатскаго исповѣданія, въ молодости былъ обращенъ іезуитами, но скоро снова обратился въ протестантизмъ; жестокія мѣры, которыя Людовикъ XIV принялъ противъ протестантовъ, заставили его удалиться въ *Голландію*, гдѣ въ то время свободные мыслители всѣхъ странъ охотно искали себѣ убѣжища. Бэль былъ *картезіанецъ*, но онъ извлекъ изъ основаній системы иныя слѣдствія, чѣмъ творецъ ея. Между тѣмъ какъ Декартъ повсюду показывалъ видъ, что онъ охраняетъ согласіе между религіею и наукою, Бэль тщательно указывалъ различія. Въ своемъ знаменитомъ историческо-критическомъ словарѣ онъ не нападаетъ, какъ замѣчаетъ Вольтеръ, открыто ни одною строчкою на христіанство, но онъ не пишетъ также ни одной строчки, которая не направлялась бы къ тому, чтобы возбудить сомнѣніе. Противорѣчіе между разумомъ и откровеніемъ, повидимому, разрѣшается въ пользу послѣдняго, но дѣйствіе было разсчитано на рѣшеніе читателя въ противоположномъ смыслѣ. Вліяніе этой книги было однимъ изъ величайшихъ, какія можетъ имѣть книга. Между тѣмъ какъ масса самыхъ разнообразныхъ свѣдѣній, изложенныхъ здѣсь въ самой удобной, доступной формѣ, могла привлечь и ученыхъ людей, — цѣлый рой поверхностныхъ читателей плѣнялся, повидимому, пикантнымъ и пріятнымъ, часто скандальнымъ изложеніемъ научныхъ предметовъ. — „Его слогъ, говоритъ *Геттнеръ* [12]), отличается въ высшей степени драматическою подвижностью, свѣжъ,

[10]) См. Homme machine, oeuvres phil. de M. de la Mettrie III. p. 57 и Discours sur le bonheur (гдѣ часто цитируется Монтань), oeuvres II, p. 182.

[11]) *Геттнеръ*, II. S. 9 ставитъ рядомъ Ла-Мота и Паскаля, что мнѣ кажется, при очень различномъ характерѣ обоихъ писателей, не вполнѣ справедливымъ.

[12]) См. очень хорошую характеристику Бэля и его вліянія въ Hettner's Literaturg. II. S. 45—50.

непосредственъ, дерзокъ, заносчивъ и однако вездѣ ясенъ и быстро достигаетъ своей цѣли; между тѣмъ какъ, повидимому, онъ остроумно играетъ со своимъ предметомъ, онъ изслѣдуетъ и расчленяетъ его до самыхъ сокровенныхъ глубинъ". „Въ Бэлѣ коренится способъ борьбы Вольтера и французскихъ энциклопедистовъ; даже для писательской манеры Лессинга весьма важно то, что онъ въ молодости занимался много Бэлемъ".

Со смерти Людовика XIV (1715 г.) наступилъ замѣчательный поворотъ въ новой исторіи, который былъ также важенъ для философскаго образа мышленія образованныхъ людей, какъ и для соціальной и политической судьбы націй: внезапно и сильно развившееся *духовное общеніе между Франціею и Англіею*. Этотъ поворотъ *Бокль* въ своей Исторіи цивилизаціи изображаетъ живыми, хотя, можетъ быть, тутъ и тамъ, нѣсколько густо наложенными красками. Онъ сомнѣвается, было ли въ концѣ 17 столѣтія во Франціи даже лишь пять человѣкъ, которые бы, дѣятельно занимаясь литературою или науками, были знакомы съ англійскимъ языкомъ [13]). Національное тщеславіе внушило французскому обществу самодовольство, которое презирало англійскую культуру, какъ варварство, и обѣ революціи, которыя пережила Англія, могли только увеличивать это чувство презрѣнія, до тѣхъ поръ, пока блескъ двора и побѣды гордаго короля заставляли забывать, какими жертвами народнаго благосостоянія было все это куплено Но когда со старостью короля возрасло угнетеніе, а блескъ исчезъ, яснѣе зазвучали стоны и жалобы народа, и во всѣхъ мыслящихъ умахъ пробудилась мысль, что подчиненіе абсолютизму привело націю на гибельный путь. Общеніе съ Англіею началось снова и, тогда какъ въ прежнія времена Бэконъ и Гоббсъ стремились закончить свое образованіе во Франціи, теперь лучшіе умы Франціи устремились въ Англію [14]) и старались выучиться по англійски и изучить литературу англичанъ.

Въ политической области французы заимствовали изъ Англіи идею гражданской свободы и правъ личности; но эти идеи соединились съ демократическимъ стремленіемъ, которое, съ величайшею энергіею пробудясь во Франціи, было въ основаніи, какъ показалъ Токвилль [15]), продуктомъ того же королевскаго правленія, которое и нашло въ немъ свой ужасный конецъ. Равнымъ образомъ, въ области мышленія англійскій матеріализмъ соединился съ французскимъ скептицизмомъ, и продуктомъ этого соединенія было радикальное

[13]) *Buckle*, hist. of civil. III. p. 100 ed. Brockhaus.

[14]) См. длинный перечень французовъ, посѣтившихъ Англію и знавшихъ по англійски, у *Бокля*, тамъ же стр. 101—111.

[15]) *Tocqueville*, das alte Staatswesen u. d. Revolution, deutsch von Boscowitz, Leipzig. 1857.

осужденіе христіанства и церкви, которыя въ Англіи такъ счастливо мирились съ механическимъ пониманіемъ природы со временъ Ньютона и Бойля. Странно и все-таки вполнѣ объяснимо, что именно *философія Ньютона* должна была во Франціи послужить къ тому, чтобы завершить атеизмъ, между тѣмъ какъ она внесена была во Францію со свидѣтельствомъ, что она менѣе вредна для вѣрованія, чѣмъ картезіанизмъ!

Ее ввелъ, правда, *Вольтеръ*, одинъ изъ первыхъ людей, которые установили связь между французскимъ и англійскимъ просвѣщеніемъ, и, конечно, самый вліятельный изъ всего ряда.

Громадная дѣятельность Вольтера въ настоящее время справедливо выставляется въ лучшемъ свѣтѣ, чѣмъ это было въ обычаѣ въ первой половинѣ нашего столѣтія. Англичане и нѣмцы состязаются въ томъ, чтобы указать великому французу, не прикрывая его недостатковъ, подобающее мѣсто въ исторіи нашей умственной жизни [16]). Причину предшествовавшаго пренебреженія къ этому человѣку *Дю-Буа-Реймондъ* находитъ, „какъ ни парадоксально это можетъ звучать", въ томъ, „что всѣ мы болѣе или менѣе вольтеріанцы, не зная этого, и не называясь этимъ именемъ". „Такъ сильно проникъ онъ, что идеальныя блага, за которыя онъ боролся всю жизнь съ неусыпною ревностію, съ страстнымъ самопожертвованіемъ, всѣми орудіями ума, а болѣе всего своею ужасною насмѣшкою,—терпимость, свобода ума, человѣческое достоинство, справедливость, стали для насъ, такъ сказать, естественною стихіею жизни, какъ воздухъ, о которомъ мы думаемъ лишь тогда, когда намъ его не достаетъ; словомъ, то, что нѣкогда вытекло въ видѣ самой смѣлой мысли изъ подъ пера Вольтера, то теперь—общее мѣсто [17])".

И то, что Вольтеръ доставилъ системѣ Ньютона признаніе на континентѣ, долгое время цѣнилось слишкомъ мало, какъ со стороны его пониманія Ньютона и самостоятельности его въ этомъ дѣлѣ, такъ и со стороны трудностей, которыя нужно было преодолѣть. Мы выставимъ только одну черту, что печатаніе „Éléments de la philosophie de Newton" не было дозволено во Франціи, и что свобода Нидерландовъ должна была помочь и этому сочиненію! Но при этомъ не слѣдуетъ думать, что Вольтеръ воспользовался міровоззрѣніемъ Ньютона для нападенія на христіанство и приправилъ его ядомъ вольтеровской

[16]) Изъ англичанъ въ особенности слѣдуетъ указать на *Бокля*; изъ нѣмецкихъ писателей — *Hettner* въ Literaturg des 18 Iahrh; далѣе, *Strauss*, Voltaire, Sechs Vorträge (1870), и относящееся къ спеціальной области, но не безъ общаго интереса чтеніе *Du-Bois-Reymond*. Yoltaire in s. Bez. zur Naturwissensch., Berlin 1868.

[17]) Du Bois-Reymond, *Op. cit.* S. 6.

сатиры. Сочиненіе въ цѣломъ столько же серьезно и спокойно, какъ ясно и просто; иные философскіе вопросы кажутся трактованными даже съ извѣстною робостью; именно тамъ, гдѣ *Лейбницъ*, на систему котораго Вольтеръ часто обращаетъ вниманіе, смѣлѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ Ньютонъ. Въ вопросѣ, слѣдуетъ ли принять достаточное основаніе для дѣйствій Бога, Вольтеръ ставитъ очень высоко Лейбница, который отвѣчалъ на это утвердительно. По Ньютону, Богъ создалъ многія вещи, какъ, напр., движеніе планетъ съ запада на востокъ, просто потому, что онъ такъ хотѣлъ, и что для этого нельзя привести никакого другаго основанія, кромѣ Божьей воли. Вольтеръ чувствуетъ, что основанія, съ которыми борется противъ Лейбница Кларке, не совсѣмъ достаточны, и онъ старается подкрѣпить ихъ своими основаніями. Точно также онъ колеблется въ вопросѣ о свободѣ воли [18]). Позднѣе, конечно, мы находимъ у Вольтера точное пониманіе результата обширнаго изслѣдованія Локка [19]). „Быть свободнымъ, значитъ—быть въ состояніи *дѣлать*, что мы желаемъ, но не быть въ состояніи *желать*, чего пожелаемъ", и это положеніе, если правильно понимать его, согласуется съ детерминизмомъ и ученіемъ о свободѣ у Лейбница. Но въ „Philosophie de Newton" (1738) Вольтеръ все еще обнаруживаетъ слишкомъ большое пристрастіе къ ученію Кларке, и потому не можетъ достигнуть до полной ясности. Онъ думаетъ, что можетъ быть возможна свобода *безразличія*, но что она не важна. Дѣло идетъ не о томъ, могу ли я двинуть впередъ лѣвую или правую ногу безъ другой причины, кромѣ моей воли, но о томъ, могли ли бы Картушъ и Надиръ-Шахъ покинуть кровопролитіе. Здѣсь, естественно Вольтеръ, съ Локкомъ и Лейбницемъ думаетъ—*нѣтъ*, но весь вопросъ въ томъ, какъ слѣдуетъ объяснять это „нѣтъ". Детерминистъ, который ищетъ отвѣтственности въ *характерѣ* человѣка, будетъ отрицать, что въ немъ можетъ образоваться прочная воля въ противоположность характеру. Если является, повидимому, такой случай, то это именно доказательство того,

[18]) Упомянутые здѣсь взгляды находятся въ появившихся въ 1738 году élèments de la Philosophie de Newton. I. c. 3 и 4. Oeuvres comp. (1784) t. 31.—*Hettner*, Litaraturgesch. II, S. 206 и слѣд. хронологически слѣдитъ измѣненія Вольтера въ вопросѣ о свободѣ воли. Здѣсь прежде всего намъ важно установить, чему Вольтеръ училъ *до появленія Ла-Меттри*; ибо, дѣйствительно, самыя рѣшительныя заявленія Вольтера по этому, какъ по многимъ другимъ вопросамъ, находятся лишь въ «Philosophe ignorant», которое написано въ 1767 году, стало быть, *двадцатью годами позже Homme machine*. Какъ ни презрительно судитъ Вольтеръ объ авторѣ «homme machine», но все таки, конечно, очень возможно, что появленіе его и аргументы оказали вліяніе на Вольтера.

[19]) *Locke*, essay conc. human underst. II, c. 21, S. 20—27.

что въ характерѣ такого человѣка уже дремали и пробудились силы, которыхъ мы недосмотрѣли прежде. Но, если хотѣть основательно разрѣшить этимъ путемъ какой-нибудь вопросъ, касающійся воли, то рѣшаемая задача, въ случаѣ видимаго полнаго безразличія (старое схоластическое æquilibrium arbitrii) вовсе не такъ незначительна, какъ думаетъ Вольтеръ. Лишь полное устраненіе этого призрака дѣлаетъ вообще возможнымъ примѣненіе научныхъ основоположеній къ проблемѣ воли.

При такомъ отношеніи къ этимъ вопросамъ, никакъ нельзя сомнѣваться въ томъ, что Вольтеръ при рекомендаціи взглядовъ Ньютона на Бога и на *цѣлесообразность вселенной* былъ совершенно искрененъ. Какъ же случилось, что все-таки Ньютоновская система могла оказать во Франціи содѣйствіе матеріализму и атеизму?

Здѣсь прежде всего мы не должны забывать, что новое міровоззрѣніе побудило лучшіе умы Франціи съ самымъ свѣжимъ интересомъ снова передумать и переработать всѣ вопросы, которые поднялись уже со времени Декарта. Мы видѣли, что сдѣлалъ Декартъ для механическаго міровоззрѣнія, и скоро мы увидимъ еще дальнѣйшіе слѣды этого; но въ цѣломъ возбуждающая дѣятельность картезіанизма къ началу 18 столѣтія уже значительно ослабѣла: въ особенности нельзя было ожидать отъ него большаго вліянія на французскія школы, съ тѣхъ поръ, какъ іезуиты обуздали его и вышколили для своихъ цѣлей. Не все равно, вліяетъ ли выводъ великой мысли въ своей первоначальной свѣжести на современниковъ, или же она переработана въ нѣкоторую микстуру обильнымъ прибавленіемъ къ ней традиціонныхъ предразсудковъ. Точно также, не все равно, какое настроеніе, какое состояніе умовъ встрѣчаетъ новое ученіе. Но можно смѣло утверждать, что для развитія основаннаго Ньютономъ міровоззрѣнія не могло явиться ни болѣе благопріятныхъ естественныхъ задатковъ, ни болѣе благопріятнаго настроенія, какъ у французовъ 18 столѣтія.

Вихрямъ Декарта не доставало подтвержденія математическою теоріей. *Математика* была знаменемъ, съ которымъ побѣждалъ Ньютонъ. Правда, Дю-Буа-Реймонъ справедливо замѣчаетъ, что вліяніе Вольтера на элегантный салонный міръ не мало способствовало тому, чтобы доставить права гражданства новому міровоззрѣнію. „Какъ только Фонтенелевы „mondes" были вытѣснены съ дамскихъ туалетовъ вольтеровскими „élémens", то побѣду Ньютона надъ Декартомъ во Франціи можно было считать полною". Конечно, и это было; точно также, какъ тѣшилось національное тщеславіе и тѣмъ, что будто бы французами было выдумано и развито доказательство теоріи Нью-

тона [20]); но въ самой глубинѣ движенія, порождавшаго великій переворотъ, мы видимъ сильное возбужденіе, которое испыталъ математическій умъ французовъ подъ вліяніемъ Ньютона. Великія явленія семнадцатаго столѣтія ожили снова въ увеличенномъ блескѣ, и за временемъ Паскаля и Ферма̀ послѣдовалъ, съ Мопертюи и д'Аламберомъ, длинный рядъ французскихъ математиковъ 18-столѣтія до *Лапласа*, который вывелъ послѣднія слѣдствія ньютоновскаго міровоззрѣнія, устранивъ даже и „гипотезу" о творцѣ.

Самъ Вольтеръ, не смотря на свой радикализмъ въ другихъ отношеніяхъ, не вывелъ этихъ слѣдствій. Если онъ и очень далекъ былъ отъ того, чтобы, слѣдуя своимъ учителямъ Ньютону и Кларке, заключить миръ съ церковью, то онъ все-таки оставался во всю жизнь вѣрнымъ двумъ великимъ основнымъ мыслямъ ихъ метафизики. Нельзя отрицать, что такой человѣкъ, который со всею силою работалъ надъ разрушеніемъ церковнаго вѣрованія, авторъ знаменитаго Ècrasez l'infame, есть великій приверженецъ *телеологіи*, и что онъ относится къ *бытію Бога*, можетъ быть, серьезнѣе, чѣмъ кто-либо изъ англійскихъ деистовъ. Для него Богъ есть превосходный художникъ, который создалъ міръ на основаніяхъ мудрой цѣлесообразности. Если Вольтеръ позднѣе и перешелъ рѣшительно [21]) къ мрачному, любящему представлять зло въ мірѣ воззрѣнію, то все таки ничто не было такъ далеко отъ него, какъ признаніе слѣпо правящихъ законовъ природы.

Вольтеръ *не хотѣлъ* быть матеріалистомъ. Въ немъ бродило, очевидно, неразвитое, несознанное начало основной точки зрѣнія Канта, когда онъ неоднократно возвращается къ темѣ, которую рѣзче всего выражаютъ извѣстныя слова: „Если бы не было Бога, то нужно было бы его изобрѣсти". Мы постулируемъ бытіе Бога, какъ основаніе нравственнаго образа дѣйствій, учитъ Кантъ. Вольтеръ думаетъ, что, если бы дать Бэлю, считавшему возможнымъ атеистическое государство, въ управленіе пятьсотъ или шестьсотъ крестьянъ, то онъ тотчасъ же заставилъ бы проповѣдывать ученіе о божескомъ возмездіи. Можно очистить это выраженіе отъ его легкомысленности, и дѣйствительный взглядъ Вольтера будетъ тогда заключаться въ томъ, что понятіе Бога необходимо для поддержанія добродѣтели и справедливости.

Понятно теперь, что Вольтеръ вооружился противъ „системы природы", этой „библіи атеизма", съ полною серьезностью, если и не съ затаеннымъ фанатизмомъ Руссо. Несравненно ближе стоялъ Вольтеръ къ *антропоморфи-*

[20]) См. *Du-Bois-Reymond*, Voltaire in s. Bez. zur Naturw. S. 10.

[21]) *Hettner*, II. S 193 указываетъ, что Вольтеръ былъ впервые пробужденъ отъ своего оптимизма Лиссабонскимъ землетрясеніемъ (1755).

ческому матеріализму. Здѣсь руководителемъ его былъ *Локкъ*, который вообще имѣлъ на всю философію Вольтера, конечно, наибольшее вліяніе. Самъ Локкъ оставляетъ, правда, этотъ пунктъ нерѣшеннымъ. Держась только факта, что вся духовная жизнь человѣка вытекаетъ изъ дѣятельности чувствъ, онъ все-таки оставляетъ нерѣшеннымъ, *матерія* ли то, что воспринимаетъ доставленный чувствами матеріалъ, и слѣдовательно мыслитъ, или нѣтъ. Противъ же тѣхъ, которые постоянно упираютъ на то, что сущность матеріи, какъ сущность протяженія, противорѣчитъ сущности мышленія, Локкъ сдѣлалъ довольно поверхностное замѣчаніе, что было бы безбожно утверждать, что мыслящая матерія невозможна; ибо если бы Богъ захотѣлъ, то онъ могъ бы все-таки силою своего всемогущества создать и матерію мыслящую. Этотъ теологическій поворотъ дѣла понравился Вольтеру, потому что онъ представлялъ желанный опорный пунктъ для соприкосновенія съ вѣрующими. Вольтеръ съ такою энергіею вдался въ этотъ вопросъ, что не оставилъ его, какъ Локкъ, не разрѣшеннымъ, и рѣшилъ въ матеріалистическомъ смыслѣ.

„*Я—тѣло*", говоритъ онъ въ своихъ „лондонскихъ письмахъ объ англичанахъ", „*и я мыслю*; *больше ничего не знаю*. Стану ли я приписывать неизвѣстной причинѣ то, что я могу такъ легко приписать единственной плодотворной причинѣ, какую я знаю? Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ такой человѣкъ, который не впадая въ нелѣпое безбожіе, сталъ бы утверждать навѣрное, что для Творца невозможно дать матеріи мышленіе и чувство?"

Конечно, при этихъ словахъ мы едвали можемъ думать о строгой формѣ матеріализма. Вольтеръ полагалъ, что слѣдуетъ потерять всякій здравый человѣческій смыслъ для того, чтобы думать, что уже простаго движенія матеріи достаточно, чтобы произвести чувствующее и мыслящее существо [22]). Слѣдовательно, не только Творецъ нуженъ для того, чтобы создать мыслящую матерію, но Творецъ и не можетъ произвести въ ней мышленіе, какъ у Гоббса, *посредствомъ* простаго движенія вещества. Должна быть особенная сила, которою онъ надѣляетъ матерію, и эта сила, по всей вѣроятности, хотя она сама и не есть движеніе, можетъ *вызывать*, по представленію Вольтера, и движеніе (въ произвольныхъ дѣйствіяхъ). Но если понимать дѣло такимъ образомъ, то мы находимся на почвѣ *гилозоизма*. (См. прим. 1 къ первому отдѣлу, стр. 1).

Съ тѣхъ поръ, какъ мы имѣемъ законъ сохраненія силы, между строгимъ матеріализмомъ и гилозоизмомъ лежитъ огромная пропасть въ чисто теорети-

[22]) См. *Hettner*, II, S. 183.

ческомъ отношеніи. Первый согласуется съ этимъ закономъ; послѣдній не согласуется. Уже Кантъ назвалъ гилозоизмъ *смертью всей натурфилософіи* [23]), очевидно, не на какомъ либо другомъ основаніи, кромѣ того, что онъ дѣлаетъ невозможнымъ механическое пониманіе явленій природы. Не смотря на это, было бы несправедливо слишкомъ сильно напирать на эту разницу у Вольтера. У него извѣстныя слѣдствія важнѣе, чѣмъ принципы, и практическія отношенія къ христіанскому вѣрованію и къ основывающемуся на вѣрованіи могущественному положенію церкви опредѣляютъ его точку зрѣнія. Его матеріализмъ, поэтому, возрастаетъ вмѣстѣ съ рѣзкостью его нападеній на вѣру. Все-таки въ вопросѣ о безсмертіи онъ никогда не доходилъ до опредѣленнаго рѣшенія. Онъ колеблется между теоретическими основаніями, которыя дѣлаютъ безсмертіе невѣроятнымъ, и практическими, которыя, повидимому, указываютъ на него, и мы находимъ также и здѣсь ту, напоминающую Канта, черту, что извѣстное ученіе удерживается, какъ условіе и опора *нравственной жизни*, для котораго умъ, по меньшей мѣрѣ, не находитъ доказательствъ [24]).

Въ моральной философіи Вольтеръ слѣдовалъ также англійскимъ вліяніямъ, но здѣсь его авторитетомъ былъ не Локкъ, а его питомецъ, *лордъ Шефстбёри*, человѣкъ, который преимущественно интересенъ для насъ по своему глубокому вліянію на руководящіе умы въ Германіи въ 18-мъ столѣтіи. Локкъ опровергалъ прирожденныя идеи и въ области нравственности и не къ добру популяризировалъ введенный Гоббсомъ релативизмъ добра и зла. Онъ перебираетъ всѣ возможныя описанія путешествій, чтобы разсказать намъ, какъ мингрельцы безъ угрызенія совѣсти зарываютъ своихъ дѣтей живыми въ землю, и какъ туупинамбосы вѣрятъ, что они местью и усиленнымъ пожираніемъ своихъ враговъ заслуживаютъ рай [25]). Вольтеръ также при случаѣ пользовался такими исторіями, но они нисколько не колеблютъ его преданности ученію, что идея о справедливости и несправедливости, въ ея внутренней

[23]) *Kants* metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch. III. Hauptst. Lehrs. 3. Anm.; Werke, Hartenst. IV; S. 440.

[24]) Какъ Вольтеръ, въ особенности съ 1761, сталъ больше нападать, очень хорошо изображено у *Strauss'a*, Voltaire, sechs Vorträge. 1870, S. 188. Что касается его колебаній въ ученіи о безсмертіи и напоминающаго Канта поворота, то см. *Hettner*, II, S. 201 и слѣд., въ послѣднемъ отношеніи именно цитированныя тамъ слова: «Горе тѣмъ, кто борется другъ съ другомъ во время плаванія; высаживайся на берегъ, кто можетъ; но кто говоритъ, вы напрасно плывете, никакой суши нѣтъ, тотъ лишаетъ меня бодрости и отнимаетъ у меня силы».

[25]) *Locke*, essay conc. human underst. I, 3, § 9.

сущности, повсюду одна и та же. Если она не прирождена человѣку, какъ готовая идея, то все-таки онъ приноситъ съ собою въ міръ задатокъ для нея. Какъ человѣкъ имѣетъ *прирожденныя ноги*, хотя онъ лишь позднѣе выучивается ходить, такъ онъ приноситъ съ собою въ міръ, такъ сказать, органъ для различенія справедливаго и несправедливаго, и развитіе его ума обусловливаетъ необходимымъ образомъ отправленіе этого органа [26]).

Шэфтсбёри былъ человѣкъ съ идеалистическимъ энтузіазмомъ и полнымъ поэзіи міросозерцаніемъ, которое по своему чистому чувству красоты и по своему глубокому пониманію классической древности было въ особенности способно дѣйствовать *на Германію*, приближавшуюся въ то время къ самому пышному развитію своей національной литературы; при этомъ, однако, и французы извлекли изъ него богатую пищу, и отнюдь не одни положительныя ученія, каково то, что въ груди каждаго человѣка находится естественный зародышъ энтузіазма къ добродѣтели. Познакомимся, впрочемъ, сначала съ этимъ ученіемъ. Локкъ трактовалъ *энтузіазмъ*, въ сущности, не въ благопріятномъ смыслѣ: какъ источникъ мечтательности и самовознесенія, какъ вредный, абсолютно-противоположный разумному мышленію продуктъ разгоряченнаго мозга [27]). Это вполнѣ соотвѣтствуетъ жесткой и сухой прозѣ всего его міросозерцанія. Шефтсбёри въ этомъ случаѣ вѣрнѣе руководился своимъ поэтическимъ чувствомъ, чѣмъ Локкъ своимъ умомъ. Онъ видитъ *въ искусствѣ, въ прекрасномъ* нѣчто, чему въ локковской психологіи нигдѣ не дается мѣста, кромѣ области презрѣннаго энтузіазма, и цѣна и достоинство чего ясны для него безъ всякихъ сомнѣній. Но этимъ бросается яркій свѣтъ на всю область, и не отрицая, что энтузіазмъ вызываетъ также фантазерство и суевѣріе, Шефтсбёри видитъ все-таки въ немъ въ то же самое время источникъ всего самаго великаго и благороднаго, что производитъ человѣческій умъ. Здѣсь же лежитъ и та точка, отъ которой беретъ свое начало *мораль*. Изъ того же источника вытекаетъ *религія*, но, конечно, какъ хорошая, такъ и дурная религія: утѣшительница человѣка въ несчастіи и фурія, которая поджигаетъ костры, самое чистое возвышеніе сердца къ Богу и самое гнусное оскверненіе благородства человѣческой природы. Какъ у Гоббса, религія опять непосредственно сближается съ суевѣріемъ, но раздѣльную черту между ними образуетъ не грубый мечъ Левіаѳана, а *эстетическій приговоръ*. Склонные къ добру, ясные и радостные люди созидаютъ себѣ благородный, возвышенный

[26]) См. *Hettner* VI, S. 210 и слѣд.

[27]) Essay conc. human underst. IV, c. 19. «Of Entusiasm».

*

и все-таки свободный и благосклонный міръ боговъ; мрачныя, угрюмыя и недовольныя натуры производятъ боговъ ненависти и мести.

Шэфтсбёри старается поставить христіанство на сторону свѣтлыхъ и радостныхъ религій, но съ какими вырѣзками изъ тѣла „историческаго“ христіанства! но съ какимъ жестокимъ порицаніемъ постановленій церкви! съ какимъ безпощаднымъ осужденіемъ столькихъ преданій, которыя считаются вѣрующими священными и неприкосновенными!

Мы находимъ у Шэфтсбёри порицаніе положенію своего, впрочемъ, очень уважаемаго имъ, учителя, Локка относительно религій, но онъ беретъ не лично Локка, а вмѣстѣ съ нимъ цѣлый классъ англійскихъ деистовъ и дѣлаетъ всѣмъ имъ вообще упрекъ въ гоббизмѣ. Мѣтко здѣсь, въ отношеніи большей части англійскихъ свободныхъ мыслителей, указаніе на ихъ внутреннее отвращеніе къ тому, что именно и составляетъ духъ и сущность религіи. Но издатель сочиненій Локка, счелъ себя вправѣ оборотить копье, и, принимая ортодоксію Локка подъ свою защиту, онъ характеризуетъ Шэфтсбёри, какъ „невѣрующаго, злобно насмѣхающагося надъ откровенною религіею и крайняго энтузіаста въ морали [28])“.

Онъ вовсе неправъ; въ особенности, если судить съ клерикальной точки зрѣнія, которая ставитъ авторитетъ церкви выше содержанія ея ученій Но всетаки можно сдѣлать большой шагъ дальше и сказать: Шэфтсбёри стоялъ внутренно ближе къ духу *религіи вообще*, чѣмъ Локкъ, но онъ непонималъ духа собственно *христіанства*. Его религія была религія счастливыхъ, которой не трудно быть въ хорошемъ расположеніи духа. Его міросозерцаніе называютъ аристократическимъ; но нужно дополнить, или, скорѣе, исправить такъ: это міровоззрѣніе наивнаго и беззаботнаго дитяти привиллегированныхъ условій, которое смѣшиваетъ свой горизонтъ съ горизонтомъ человѣчества; христіанство было проповѣдано, какъ религія бѣдныхъ и угнетенныхъ, но благодаря замѣчательной діалектикѣ исторіи, оно стало въ тоже время излюбленною религіею тѣхъ, которые считаютъ бѣдность и угнетеніе вѣчнымъ установленіемъ Бога въ этой жизни, и которымъ это божественное установленіе нравится такъ сильно именно потому, что оно составляетъ естественный базизъ ихъ привиллегированнаго положенія Непризнаніе этого мнимаго вѣчнаго порядка можетъ пойти при извѣстныхъ обстоятельствахъ за самое рѣзкое прямое нападеніе. Нужно здѣсь только опять принять въ разсчетъ вліяніе Шефтсбёри на умъ *Лессинга*, *Гердера* и *Шиллера*, чтобы видѣть, какъ малъ можетъ

[28]) См. The works of John Locke, in 10 vol. 10 ed. London, 1801. Life of the auth. por. I. XXXIV, Anm.

быть шагъ отъ наивнаго оптимизма до сознательнаго пониманія задачи — *дать* міру *такой видъ*, чтобы онъ соотвѣтствовалъ этому оптимизму.

Отсюда происходитъ и тотъ замѣчательный союзъ двухъ крайностей противъ Шэфтсбёри, на который такъ удачно указалъ его новѣйшій біографъ [29]): съ одной стороны *Мандевилля*, автора басни о пчелахъ, а съ другой — *ортодоксовъ*. Нужно только правильно понять Мандевилля, чтобы дѣйствительно поставить апологета порока подъ одну шапку съ защитниками господствующей церкви. Если Мандевилль указываетъ противъ Шэфтсбёри на то, что истинная добродѣтель состоитъ въ самообладаніи и въ подавленіи прирожденныхъ наклонностей, то онъ думаетъ при этомъ *не о самомъ себѣ* и не о своихъ *собственныхъ* наклонностяхъ, ибо если онѣ не стремятся къ безграничному удовлетворенію, то вѣдь останавливается всякое движеніе и государство погибаетъ! Онъ думаетъ объ эгоизмѣ и аппетитѣ работниковъ, потому что „умѣренная жизнь и *постоянная работа* суть для бѣдныхъ путь къ матеріальному счастью и *къ богатству для государства* [30])“.

Гдѣ Вольтеръ находилъ себѣ пищу, это легко видѣть, если вспомнить, что Шэфтсбёри нападалъ нетолько на костры и адъ, чудеса и отлученіе, но и на *каѳедру* и *катехизисъ*, и что онъ считалъ за самую высокую честь для себя быть гонимымъ клерикалами; но несомнѣнно также и положительныя черты философіи Шэфтсбёри не остались вполнѣ безъ вліянія на него, и именно тотъ элементъ въ Вольтеровскомъ образѣ мысли, который мы отмѣтили, какъ зачатокъ принятой Кантомъ точки зрѣнія, можетъ быть сведенъ въ своемъ корнѣ къ Шэфтсбёри.

Гораздо живѣе, чѣмъ на Вольтера, должны были дѣйствовать положительныя черты этого міровоззрѣнія на такого человѣка, какъ *Дидро*. Этотъ мо-

[29]) Dr. *Gideon Spicker*, die Philos des Grafen von Shaftsbury. Freiburg, 1872, S. 71 и слѣд. На эту почтенную монографію указываю здѣсь, для краткости, и относительно другихъ замѣчаній, относящихся къ Шэфтсбёри.—См., впрочемъ, и *Hettner*, I. S. 211—14.

[30]) См. *Karl Marx*, das Kapital. Hamburg, 1867, S. 602, Anm. 73. Если *Геттнеръ* замѣчаетъ,—I. 213,—что вопросъ не въ томъ, согласуется ли Мандевилль въ своемъ понятіи добродѣтели *съ христіанствомъ*, а о томъ, согласуется ли онъ *съ самимъ собою*, то отвѣтъ на этотъ вопросъ очень простъ. Апологету порока не можетъ прійдти на мысль требовать отъ всѣхъ добродѣтели самоотрѣченія, но съ его принципами превосходно гармонируетъ проповѣдывать христіанство и христіанскую добродѣтель *бѣднымъ*. Для вида проповѣдь дѣлается общею; кто имѣетъ средства потворствовать своимъ порокамъ, знаетъ все-таки, что ему слѣдуетъ дѣлать, а существованіе общества обезпечено

гучій руководитель интеллектуальнаго движенія восемнадцатаго столѣтія былъ вполнѣ энтузіастомъ. *Розенкранцъ*, вѣрною рукою изобразившій слабости его полнаго противорѣчій характера и его разбрасывающейся писательской дѣятельности, выставляетъ также въ свѣтлыхъ чертахъ пламенную геніальность его существа: „Его можно понять, лишь принявши во вниманіе, что онъ училъ, какъ Сократъ, болѣе устно, чѣмъ письменно, и что въ немъ, какъ въ Сократѣ, совершился процессъ времени отъ регентства до революціи, во всѣхъ фазахъ его развитія. Въ Дидро, какъ и въ Сократѣ, было нѣчто демоническое. Онъ былъ вполнѣ самимъ собою, лишь когда, какъ Сократъ, поднимался къ идеямъ истины, блага и красоты. Только въ этомъ экстазѣ, который, по его собственному описанію, былъ видимъ въ немъ и извнѣ и который онъ вначалѣ чувствовалъ по нѣкоторому движенію своихъ волосъ на срединѣ лба и по дрожи, пробѣгающей по всѣмъ членамъ, — онъ былъ дѣйствительнымъ Дидро, вдохновенное краснорѣчіе котораго, какъ краснорѣчіе Сократа, увлекало за собою всѣхъ слушателей [31])". Такой человѣкъ могъ воодушевляться не только „*моралистомъ*" Шефтсбёри,—этимъ „диѳирамбомъ вѣчной красотѣ, которая проникаетъ весь міръ и разрѣшаетъ всѣ видимые диссонансы въ глубокую полнозвучную гармонію" (Геттнеръ), но и *романы Ричардсона*, въ которыхъ нравственная тенденція отличается самою обыденною трезвостью, приводили его живостью своего дѣйствія въ восторженное удивленіе. При всѣхъ перемѣнахъ его постоянно измѣнявшейся основной точки зрѣнія, вѣра въ добродѣтель и въ глубокія основанія для нея въ натурѣ нашего духа была, поэтому, для него твердою точкою, которую онъ умѣлъ соединять съ самыми противорѣчивыми, повидимому, элементами своего теоретическаго мышленія.

Дидро съ такимъ упорствомъ выставляется *главою и руководителемъ французскаго матеріализма*, или даже такимъ человѣкомъ, который впервые „развилъ" сенсуализмъ Локка въ матеріализмъ, что мы видимъ себя вынужденными въ слѣдующей главѣ основательно анализировать Гегелевскую страсть къ построеніямъ, которая при ея высокомѣрномъ презрѣніи ко всякой хронологіи нигдѣ не надѣлала такой путаницы, какъ въ философіи 17. и 18. столѣтій. Здѣсь намъ слѣдуетъ держаться простаго факта, что Дидро *прежде* появленія „homme machine" былъ меньше всего матеріалистомъ, что его матеріализмъ развился лишь при сношеніяхъ съ *Гольбаховскимъ обществомъ*,

[31]) *Розенкранцъ*, Diderot's Leben und Werke. 2 Bde. Leipzig, 1866. Приведенное мѣсто находится II, S. 410—11. Если мы и не сходимся съ авторомъ относительно положенія Дидро въ исторіи матеріализма, то все-таки мы посильно воспользовались этимъ очень важнымъ и богатымъ содержаніемъ вкладомъ въ исторію умственнаго движенія 18 столѣтія.

и что сочиненія другихъ французовъ, какъ *Мопертюи*, *Робине*, вѣроятно, даже самого презрѣннаго *Ла-Меттри*, оказали на него болѣе опредѣляющее вліяніе, чѣмъ Дидро со своей стороны на кого-нибудь изъ извѣстныхъ представителей матеріализма. Мы говоримъ „опредѣляющее" вліяніе относительно принятія ясной теоретической точки зрѣнія, потому что *возбуждающее* вліяніе Дидро, несомнѣнно, оказывалъ въ самой значительной степени, а по свойству этого бурнаго времени все, что только входило въ составъ революціоннаго потока, способствовало одно другому. Одушевленная хвалебная рѣчь Дидро о морали могла пробудить въ другой головѣ мысль о нападеніи на основаніе самой морали, если только въ обѣихъ головахъ господствовала одинаковая ненависть къ клерикальной морали и къ униженію человѣчества господствомъ духовенства. Вольтеръ могъ возбуждать атеистовъ апологіею существованія Бога, потому что для него прежде всего нужно было отнять у церкви монополію на ея тѣсно сросшееся съ столь многими злоупотребленіями ученіе о Богѣ. Въ этомъ неудержимомъ стремленіи къ нападенію на всѣ авторитеты, настроеніе становилось, несомнѣнно, все болѣе и болѣе радикальнымъ, и вмѣстѣ съ атеизмомъ вожаки схватились также и за матеріализмъ, какъ за оружіе противъ религіи. Но все это не мѣшаетъ тому, что уже въ очень раннемъ моментѣ движенія самый послѣдовательный матеріализмъ являлся готовымъ въ теоретическомъ отношеніи, между тѣмъ какъ вожаки движенія всетаки опирались на англійскій деизмъ или на смѣсь деизма съ скептицизмомъ.

Возбуждающее вліяніе Дидро—благодаря его рѣдкому писательскому таланту и энергіи его изложенія — было необыкновенно велико, какъ вслѣдствіе его отдѣльныхъ философскихъ сочиненій, такъ и особенно вслѣдствіе его неустанной дѣятельности для большой *энциклопедіи*. Конечно, справедливо, что Дидро не всегда высказывалъ въ энциклопедіи свое собственное мнѣніе, но точно также справедливо, что Дидро при началѣ ея еще не дошелъ до атеизма и матеріализма. Справедливо, что большая часть Systême de la nature вышла изъ-подъ пера Дидро, но не менѣе вѣрно, что не онъ увлекъ Гольбаха къ крайностямъ, а напротивъ того, Гольбахъ, своею сильною волею и своею ясною спокойною настойчивостью и твердостью увлекъ геніальнаго человѣка на свой путь и внушилъ ему свои идеи.

Между тѣмъ какъ Ла-Меттри (1745) писалъ свою „естественную исторію души", которая почти открыто проводитъ матеріализмъ, Дидро стоялъ еще совершенно на точкѣ зрѣнія лорда Шэфтсбёри. Онъ смягчалъ въ „Essai sur le mérite et la vertu" рѣзкость своего оригинала и возставалъ, въ примѣчаніяхъ, противъ взглядовъ, которые, какъ ему казалось, шли слишкомъ далеко. Это могло быть разсчитанною предусмотрительностью, но его защита *порядка* въ

природѣ (который позднѣе онъ опровергалъ съ Гольбахомъ), его *полемика противъ атеизма* здѣсь такъ же искренни, какъ въ написанныхъ годомъ позже Pensées philosophiques, въ которыхъ онъ держится, совершенно еще въ духѣ основывающейся на Ньютонѣ англійской телеологіи, мнѣнія, что именно *изслѣдованіе природы* въ новѣйшее время нанесло самые сильные удары атеизму и матеріализму. Чудеса микроскопа суть истинныя чудеса Бога. Крыло бабочки, глазъ мухи достаточны для того, чтобы сокрушить атеистовъ. Однако при этомъ здѣсь вѣетъ уже совершенно другой духъ, и непосредственно рядомъ съ *философскимъ* сокрушеніемъ атеизма, бьютъ ключомъ источники самой обильной пищи для *соціальнаго* атеизма, если намъ позволено будетъ обозначить этимъ именемъ, для краткости, тотъ атеизмъ, который опровергаетъ и отвергаетъ Бога, *признаваемаго въ существующемъ обществѣ*, въ государствѣ и церкви, въ семьѣ и школѣ.

Дидро, повидимому, опровергаетъ лишь нетерпимость, „когда онъ видитъ стенящіе въ темницахъ трупы и слышитъ ихъ вздохи, ихъ жалобные вопли“. Но эта нетерпимость связывается съ господствующимъ представленіемъ о Богѣ! „Какое преступленіе учинили эти несчастные?“ спрашиваетъ Дидро. „Кто осудилъ ихъ на эти муки? Богъ, котораго они оскорбили. Кто же этотъ Богъ? Богъ, полный благости. Какъ Богъ, полный благости, можетъ найдти удовольствіе въ томъ, чтобы купаться въ слезахъ?—Существуютъ люди, о которыхъ не слѣдуетъ говорить, что они *боятся Бога*, но что у нихъ есть *страхъ передъ нимъ*. По образу высшаго существа, который предлагается мнѣ, по его наклонности къ гнѣву, по строгости его мести, по множеству тѣхъ, которымъ оно даетъ погибнуть, въ сравненіи съ немногими, которымъ оно благоволитъ протянуть спасающую руку, самая праведная душа могла была бы пожелать, *чтобы его несуществовало* [32])“.

Эти рѣзкія слова дѣйствовали на тогдашнее французское общество, навѣрное, сильнѣе, чѣмъ какое-нибудь мѣсто изъ „homme machine“, и кто, совершенно оставляя въ сторонѣ умозрительную теорію, хочетъ видѣть въ матеріализмѣ лишь оппозицію противъ церковнаго вѣрованія, тому, конечно, ненужно ждать „Сна д'Аламбера“ (1769), чтобы назвать Дидро однимъ изъ самыхъ смѣлыхъ руководителей матеріализма. Но наша задача не въ томъ чтобы содѣйствовать этому смѣшенію понятій, хотя мы вынуждены планомъ и цѣлью нашего сочиненія принимать во вниманіе родственныя строгому матеріализму или связанныя съ нимъ точки зрѣнія.

Въ Англіи аристократъ Шэфтсбёри спокойно могъ положить на вѣсы

Rosenkranz, Diderot, I. S. 39.

Бога мести и найти слишкомъ легкимъ. Даже въ Германіи—конечно, спустя значительное время—Шиллеръ могъ требовать закрыть храмы того бога, котораго природа замѣчаетъ „только на пыткѣ“ и который умилостивляется лишь слезами человѣчества [33]). Во власти образованныхъ людей было поставить болѣе чистое представленіе Бога на мѣсто низринутаго. Но для народа, въ особенности для *католическаго народа Франціи* Богъ мести былъ въ одно и тоже время Богомъ любви. Въ его религіи небо и адъ, благословеніе и проклятіе соединялись въ мистическомъ единствѣ и въ самой рѣзкой опредѣленности традиціоннаго представленія. Богъ, котораго изобразилъ здѣсь Дидро только съ его темныхъ сторонъ, былъ *его* богъ, Богъ какъ его упованія, такъ и его страха и его повседневнаго почитанія. Можно было ниспровергнуть этотъ образъ, какъ нѣкогда Бонифаціусъ ниспровергъ языческихъ боговъ, но нельзя было поставить однимъ геніальнымъ почеркомъ пера на это мѣсто бога Шэфтсбёри. Одна и таже капля, внесенная въ различные химическіе растворы, даетъ очень различные осадки. Дидро фактически уже давно ратовалъ за атеизмъ, когда онъ еще „сокрушалъ“ его теоретически.

При такихъ обстоятельствахъ подробности о свойствѣ его матеріализма не имѣютъ большаго *историческаго* значенія; однако, для *критики* матеріализма краткое изложеніе его воззрѣній не будетъ совершенно лишнимъ. Они образуютъ, если и въ неопредѣленной формѣ, то всетаки въ ясно различимыхъ

[33]) См. *Schillers* «Freigeisterei der Leidenschaft» строка 75, заключеніе, Werke, hist-krit Ausg. IV. Stuttg. 1868, стр 26. Что *Шиллеръ* высказываетъ въ этихъ стихахъ, не смотря на прибавленное въ *Thalia* (1786) примѣчаніе, свои собственные взгляды, какъ и то, что онъ, пожертвовавши внутреннимъ единствомъ пѣсни, забываетъ въ заключеніи ея частный поводъ и заканчиваетъ общими мыслями о пониманіи божескаго существа, это не нуждается, конечно, ни въ какомъ доказательствѣ. Переводчикъ «Vrai sens du système de la nature» (подъ заглавіемъ: Neunundzwanzig Thesen des Materialismus, Halle, 1873) справедливо указываетъ, что стихи

«Nur auf der Folter merkt die Natur!»

и

«Und diesen Nero beten Geister an!?»

совершенно согласуются съ 19 главою «Vrai sens». Не слѣдуетъ, однако, изъ этого выводить, что Шиллеръ читалъ эту брошюру, а еще менѣе то, что онъ думалъ о «système de la nature» съ ея доктринерскою и лишенною фантазіи прозою значительно иначе, чѣмъ Гёте. Подобныя мысли находятся и у Дидро и въ сущности берутъ свое начало отъ Шэфтсбёри. О занятіяхъ Шиллера Дидро въ то время, къ которому относится сочиненіе этого стихотворенія или, по крайней мѣрѣ, внутренній поводъ къ нему, см. *Palleske*, *Schillers* Leben und Werke, 5. Aufl. I S. 535.

основныхъ чертахъ, видоизмѣненіе матеріализма—видоизмѣненіе новое и въ которомъ, повидимому, устранено главное сомнѣніе противъ всего атомизма отъ Демокрита до Гоббса.

Мы часто указывали [34]), что древній матеріализмъ приписывалъ ощущенія не атомамъ, а организаціи мельчайшихъ зародышей, но что эта организація зародышей, по основоположеніямъ атомистики, можетъ быть лишь нѣкоторымъ особеннымъ *пространственнымъ соединеніемъ* атомовъ, которые, будучи взяты по одиночкѣ, абсолютно лишены ощущенія. Мы видѣли, что и *Гассенди*, при всѣхъ своихъ усиліяхъ, не избѣжалъ этой трудности и что Гоббсъ со своимъ голословнымъ утвержденіемъ, отождествлявшимъ опредѣленный видъ движенія частицъ прямо съ мышленіемъ, не улучшилъ положенія дѣла. Не оставалось ничего другаго, какъ сдѣлать попытку перенести ощущеніе, какъ *свойство матеріи*, на самыя мельчайшія частицы. Эту попытку сдѣлалъ *Робине* въ своей книгѣ *о природѣ* (1761), между тѣмъ какъ Ламеттри въ „homme machine" (1748) оставался при старомъ Лукреціевскомъ способѣ представленія.

Своеобразная система Робине, обильная фантастическими элементами и гипотезами, считалась то за искаженіе лейбницевской Монадологіи, то за предвареніе шеллинговской натурфилософіи, то, просто, за матеріализмъ. Послѣднее обозначеніе одно оказывается вѣрнымъ, хотя, несомнѣнно, можно читать цѣлые отдѣлы его книги, не догадываясь, на какой почвѣ находишься. Робине придаетъ всякой само-малѣйшей частицѣ жизнь и духъ; и первичныя составныя части „неорганической" природы суть живые зародыши, которые имѣютъ въ себѣ начало ощущенія, хотя и не сознаютъ самихъ себя. И человѣкъ знаетъ впрочемъ (снова значительный элементъ Кантовскаго ученія!) только свое ощущеніе; онъ не знаетъ своей собственной сущности, или себя самаго, какъ субстанцію.—Робине посвящаетъ, далѣе, цѣлую главу *взаимодѣйствію* тѣлеснаго и духовнаго начала матеріи, какъ будто мы находимся на почвѣ самаго необузданнаго гилозоизма. Но вдругъ мы наталкиваемся на короткое, но очень вѣское по содержанію разъясненіе, что дѣйствіе духа на матерію есть только противодѣйствіе полученному матеріальному впечатлѣнію, при которомъ *произвольныя* (субъективно!) *движенія машины* имѣютъ своимъ источникомъ ничто иное, какъ *органическую* (т. е., здѣсь механическую!) *игру машины* [35]). Этотъ принципъ проводится затѣмъ съ послѣдовательностію, хотя и безъ всякаго рѣзкаго налеганія на него. Такъ, напр., если чувственное впечатлѣніе побуждаетъ душу пожелать чего-либо, то это не можетъ быть ничѣмъ другимъ, какъ механическимъ дѣйствіемъ волоконъ представленія въ мозгу на волокна желанія, и если я хочу, вслѣдствіе моего желанія, протянуть руку, *то эта воля есть только внутренняя субъективная сторона строго механическаго слѣдованія естественныхъ процессовъ, которые, изъ мозга, посредствомъ нервовъ и мышцъ приводятъ руку въ движеніе* [36]).

Упрекъ Канта противъ гилозоизма, что онъ есть „смерть всякой натурфилософіи", не можетъ касаться этой точки зрѣнія. Законъ сохраненія силы, говоря языкомъ нашего времени, сохраняетъ у Робине свое значеніе для всѣхъ проявленій человѣка, — отъ чувственныхъ впечатлѣній и мозговыхъ функцій до словъ и дѣйствій. Очень остроумно онъ соединяетъ съ этимъ *ученіе* Локка и Вольтера *о свободѣ*: быть свободнымъ значитъ быть въ состояніи *дѣлать*, что мнѣ угодно, но не быть въ состояніи желать, что мнѣ угодно. Движеніе моей руки произвольно, потому что оно слѣдуетъ моей волѣ. Разсматриваемое извнѣ, возникновеніе этой воли также естественно-необходимо, какъ связь ея со слѣдствіемъ Но для субъекта эта естественная необходимость изчезаетъ, и существующею является одна свобода. Воля слѣдуетъ субъективно только своимъ мотивамъ духовнаго свойства, но и они объективно снова обусловлены необходимыми процессами въ соотвѣтствующихъ волокнахъ мозга.

Здѣсь опять видно, конечно, какъ близко всегда приводитъ послѣдовательный матеріализмъ къ границѣ всякаго матеріализма. Немного сомнѣнія въ „абсолютной реальности" матеріи и ея движеній, и готова точка зрѣнія Канта, — который разсматриваетъ оба причинные ряда, т. е., рядъ природы, по внѣшней необходимости, и рядъ нашего *эмпирическаго сознанія*, по свободѣ и по духовнымъ мотивамъ, какъ простые феномены *третьяго скрытаго ряда*, котораго истинная природа остается для насъ неизвѣстною!

Дидро уже задолго до появленія сочиненія Робине склонялся къ такому взгляду. *Мопертюи* въ явившемся въ 1751 году, подъ псевдонимомъ, сочиненіи впервые ввелъ чувствующіе атомы, и Дидро въ своихъ „мысляхъ объ объясненіи природы" (1754) опровергалъ это положеніе такимъ образомъ, что легко подмѣтить его сочувствіе къ нему; но въ то время Дидро находился еще

---

[34]) См. выше стр. 208 и цитированныя тамъ предъидущія мѣста, далѣе къ этому прим. 11.

[35]) *Von der Natur*, aus dem Französ. des Herrn *J. B. Robinet* übersetzt, Frankf. u. Leipzig. 1764, S. 385 (IV часть, 3 глава, первый законъ): «Детерминаціи, отъ которыхъ происходятъ произвольныя движенія машины, имѣютъ сами источникъ въ органической игрѣ машины».

[36]) См. въ особенности *Op. cit.* IV часть, 23 глава, S. 445 и слѣд. перевода

на точкѣ зрѣнія скептицизма, и книга Мопертюи повидимому, вообще не произвела на него вліянія [37]).

Дидро принялъ воззрѣнія Робинэ, чувствуя однако слабый пунктъ, который нераздѣленъ еще и съ этимъ видоизмѣненіемъ матеріализма. Въ „снѣ д'Аламбера" видящій сонъ нѣсколько разъ возвращается къ нему [38]). Дѣло просто. Мы имѣемъ, правда, теперь чувствующіе атомы, но *какъ суммируется ихъ ощущеніе въ единство сознанія?* Это затрудненіе *не психологическое*, потому что, если разъ ощущенія могутъ—подобно тонамъ въ системѣ гармоническихъ звуковъ—*сливаться другъ съ другомъ*, то мы уже въ состояніи представить себѣ, какъ изъ суммы элементарныхъ ощущеній можетъ произойти и самое богатое и полное значеніемъ содержаніе сознанія; но какъ могутъ ощущенія вообще сливаться, отъ атома къ атому, черезъ пустое пространство? Видящій сонъ д'Аламберъ, т. е., Дидро, умѣетъ лишь прибѣгнуть къ предположенію, что чувствующія частицы *непосредственно соприкасаются* одна съ другою и такимъ образомъ образуютъ, такъ сказать, *непрерывное цѣлое*. Но этимъ онъ *уничтожаетъ* въ самомъ понятіи *атомистику*, въ силу чего возникъ бы тотъ матеріализмъ, которому служилъ *Ибервегъ* въ эсотерической философіи послѣднихъ лѣтъ своей жизни [39]).

Мы обращаемся теперь къ разсмотрѣнію вліянія англійскаго матеріализма на *Германію*. Нужно, однако, прежде вкратцѣ разсмотрѣть, что произвела въ этомъ направленіи сама Германія. Она дала чрезвычайно мало, и причину этого нужно искать не въ преобладаніи высоко парящаго идеализма, но въ общемъ упадкѣ, который принесли съ собою умственное истощеніе страны послѣ великой борьбы реформаціи, политическое разстройство и нравственная одичалость. Между тѣмъ какъ всѣ другія націи пользовались свѣжимъ дыханіемъ

[37]) См. *Rosenkranz*, Diderot, I S. 133 и слѣд.—Я не видалъ псевдонимнаго разсужденія доктора Бауманна (Мопертюи), а по Дидро и Розенкранцу представляется не яснымъ, содержится ли уже въ немъ матеріализмъ Робинэ, т. е. безусловная зависимость духовнаго отъ чисто механическихъ слѣдствій внѣшнихъ процессовъ, или же оно учитъ гилозоизму, т. е. *видоизмѣненіямъ* механизма природы посредствомъ духовнаго ея содержанія по инымъ, а не чисто механическимъ законамъ.

[38]) *Rosenkranz*, Diderot, II, S. 243 и сл.; 247 и слѣд.

[39]) Болѣе подробно о модификаціи матеріализма будетъ говориться во второмъ томѣ. Впрочемъ, что касается матеріализма Дидро, то нужно здѣсь еще замѣтить, что онъ никогда не выражался съ такою опредѣленностью, какъ Робинэ въ цитированныхъ выше (прим. 35) мѣстахъ. Розенкранцъ находитъ и въ «Снѣ д'Аламбера» еще динамизмъ, который,—если Дидро дѣйствительно такимъ образомъ понималъ дѣло,—дѣлаетъ даже это самое передовое сочиненіе, хотя и атеистическимъ, но не собственно матеріалистическимъ.

начинавшейся свободы ума, Германія, казалось, пала жертвою въ борьбѣ за эту свободу. Нигдѣ окостенѣвшій догматизмъ не являлся такимъ ограниченнымъ, какъ у нѣмецкихъ протестантовъ, и прежде всего *естественныя науки* находились въ тяжеломъ положеніи. „Введеніе исправленнаго *Грегоріанскаго календаря* возстановило противъ себя протестантское духовенство просто потому, что это исправленіе шло отъ католической церкви; въ мнѣніи Тюбингенскаго сената отъ 24 ноября 1583 стоитъ, что Христосъ не можетъ быть согласенъ съ Веліаломъ и антихристомъ. *Кеплера*, великаго реформатора астрономіи, консисторія въ Штуттгардтѣ увѣщевала 25 сентября 1612 года, чтобы онъ обуздалъ свою суемудрую натуру, оставилъ всѣмъ вещамъ управляться по слову божьему, и не смущалъ бы завѣта и церкви Христа своими ненужными тонкостями, сомнѣніями и глоссами [40])".

Исключеніе, повидимому, представляетъ введеніе атомистики у нѣмецкихъ физиковъ Вюртембергскимъ профессоромъ *Сеннертомъ*, но все-таки изъ этого нововведенія физика не извлекла большой пользы, и съ нимъ не соединилось никакого приближающагося къ матеріализму пониманія явленій природы. *Целлеръ* говоритъ, правда, что атомистика у нѣмецкихъ физиковъ „въ нѣкоторомъ несущественно отличающемся отъ *демокритовскаго* пониманіи" долгое время находилась въ такомъ уваженіи, что Лейбницъ могъ утверждать, что она нетолько заставила забыть рамизмъ [41]), но нанесла ущербъ и перипатетическому ученію. Однако, слѣдуетъ догадываться, что Лейбницъ сильно преувеличилъ. По крайней мѣрѣ, слѣды атомистики въ „epitome naturalis scientiae" (Wittenberg 1618) *Сеннерта* такъ незначительны, что совершенно схоластическія основанія его взглядовъ, во всякомъ случаѣ, нарушаются не столько его атомистическими ересями, сколько тѣми элементами, которые онъ заимствовалъ отъ *Парацельса* [42]).

[40]) *Hettner*, Literaturg. d. 18 Jh. III, 1. S. 9.

[41]) О *Петрѣ Рамусѣ* и его сторонникахъ въ Германіи см. *Zeller*, Gesch. der deutschen Philos., S. 46—49. Впрочемъ, Рамусъ, основныя черты ученія, возбудившаго столько шума, вполнѣ заимствовалъ отъ Вивеса. См. статью *Vives* въ Enc. des ges. Erz u Unterriehtswesens

[42]) Весь «атомизмъ» Сеннерта сводится, повидимому, къ робкой модификаціи аристотелевскаго ученія *о смѣшеніи*. *Рѣшительно отвергая* атомистику *Демокрита*, Сеннертъ учитъ, что элементы сами по себѣ состоятъ не изъ настоящихъ частицъ, и что континуумъ не можетъ быть составленъ изъ недѣлимыхъ элементовъ (Epitome nat. scientiae, Wittebergiae 1618, p. 63 и слѣд.) Правда, онъ принимаетъ напротивъ, что при смѣшеніи матерія отдѣльныхъ элементовъ сперва *фактически* дѣлится (не смотря на свою дальнѣйшую дѣлимость) на окончательныя мельчайшія частицы—слѣдовательно,

Между тѣмъ какъ во Франціи Монтань, Ла-Мотъ лё Вайе и Бэль возвели скептицизмъ, а въ Англіи Бэконъ, Гоббсъ и Локкъ—матеріализмъ и сенсуализмъ нѣкоторымъ образомъ на степень національной философіи, Германія оставалась разсадникомъ педантической схоластики. Грубость знати, которую уже Эразмъ мѣтко характеризовалъ насмѣшливымъ именемъ „Центавровъ", совершенно не давала возникнуть развитой философіи, на основаніяхъ свѣтскаго образованія, какъ въ Англіи, гдѣ она играла такую большую роль. Въ безпокойно бродящемъ элементѣ, который все рѣзче и рѣзче выступалъ во Франціи, не было совершеннаго недостатка и въ Германіи, но онъ преобладаніемъ религіозныхъ точекъ зрѣнія былъ направленъ на странно спутанные—такъ сказать, подземные—пути, а расколъ въ исповѣданіи пожиралъ лучшія силы націи въ безконечной борьбѣ безъ какого-нибудь видимаго результата. Въ университетахъ занимало каѳедры и скамьи все болѣе и болѣе грубое поколѣніе. Реакція Меланхтона за исправленнаго Аристотеля повела между этими эпигонами къ нетерпимости, которая напоминала мрачныя времена среднихъ вѣковъ. Философія Декарта нашла надежное убѣжище почти только въ одномъ маленькомъ *Дуисбургѣ*, который наслаждался вѣяніемъ нидерландскаго духа свободы и находился подъ защитою просвѣщеннаго царствующаго дома Пруссіи; и даже тотъ двусмысленный пріемъ опровергающей защиты, съ значеніемъ котораго мы много разъ имѣли случай познакомиться, примѣнялся еще въ концѣ 17 столѣтія къ картезіанскому ученію. Не смотря на это, оно постепенно пріобрѣтало почву, и къ концу 17 столѣтія, когда предчувствіе лучшаго времени уже сказывалось во многихъ умахъ, мы находимъ многочисленныя жалобы на

представляетъ только смѣсь. Эти частицы дѣйствуютъ далѣе другъ на друга извѣстными аристотелево-схоластическими основными свойствами тепла, холода, сухости и влажности до тѣхъ поръ, пока не уравновѣсятъ своихъ свойствъ, послѣ чего снова является настоящій схоластическій континуумъ смѣшаннаго (См. op. cit. p. 69 и слѣд. и p. 225). Съ этимъ связывается дальнѣйшее положеніе, что рядомъ съ «субстанціонными формами» цѣлаго, сохраняютъ извѣстную, хотя и подчиненную дѣятельность, и субстанціальныя формы его частей. Разница между этимъ ученіемъ и настоящею атомистикою всего яснѣе видна у *Бойля*, который во многихъ своихъ сочиненіяхъ, и именно *de origine formarum*, часто цитируетъ Сеннерта и опровергаетъ его положенія. Нужно теперь уже точно знать схоластическое ученіе о природѣ, чтобы вообще замѣтить пункты, въ которыхъ Сеннертъ отваживается уклоняться отъ ортодоксальной руководящей нити, между тѣмъ какъ Бойль въ каждой строкѣ является передъ нами физикомъ въ современномъ смыслѣ слова. Разсматриваемый въ этомъ свѣтѣ, весь шумъ, который возбудило, благодаря Лейбницу, ученіе Сеннерта, можетъ дать намъ лишь ясное понятіе о томъ, какъ густъ еще былъ въ то время схоластическій парикъ въ Германіи,

распространеніе „атеизма" картезіанскою философіею. Ортодоксы ни въ какое другое время не были щедрѣе на упреки въ атеизмѣ, какъ именно въ это; ясно, однако, то, что въ Германіи умы, боровшіеся за свободу, хватались за ученіе, съ которымъ въ то время во Франціи уже помирились іезуиты [43]).

Такимъ же образомъ произошло, что въ Германіи вліяніе *Спинозы* обнаруживается почти единовременно съ болѣе сильнымъ распространеніемъ картезіанизма. Спинозисты образуютъ только самую крайнюю лѣвую въ этой борьбѣ противъ схоластики и ортодоксіи и при этомъ они приближаются къ матеріализму, насколько это допускаютъ мистически-пантеистическіе элементы ученія Спинозы. Самый значительный изъ этихъ нѣмецкихъ спинозистовъ есть *Фридрихъ Вильгельмъ Штошъ*, авторъ Concordia rationis et fidei (1692), которое вызвало въ свое время большой шумъ и соблазнъ, и тайное обладаніе которымъ въ Берлинѣ угрожало штрафомъ въ пятьсотъ талеровъ. Штошъ категорически отрицаетъ не только нематеріальность, но и безсмертіе души. „Душа человѣка состоитъ въ правильномъ смѣшеніи крови и соковъ, которые надлежащимъ образомъ текутъ по неповрежденнымъ каналамъ и вызываютъ многообразныя произвольныя и непроизвольныя дѣйствія". „Духъ есть лучшая часть человѣка, которою онъ мыслитъ. Онъ состоитъ изъ мозга и безконечнаго множества его органовъ, многоразлично видоизмѣняющихся въ силу притоковъ и циркуляціи нѣкоторой тонкой матеріи, которая также многоразлично видоизмѣняется". „Ясно, что душа или духъ по себѣ и по своей природѣ небезсмертенъ и не существуетъ внѣ человѣческаго тѣла [44])".

Болѣе популярнымъ, болѣе рѣшительнымъ было вліяніе англичанъ, какъ на развитіе общей оппозиціи противъ церковнаго вѣрованія, такъ и въ част-

---

[43]) О распространеніи *картезіанизма* въ Германіи и о связанныхъ съ этимъ спорахъ см. *Zeller*, Gesch. d. deutschen Phil. S. 75—77, и *Hettner*, Literaturg. d. 18 Jh. III, 1. S. 36—42. Здѣсь именно правильно оцѣняется и значеніе борьбы, которую объявилъ картезіанецъ *Балтазаръ-Беккеръ* противъ суевѣрій относительно чертей, вѣдьмъ и привидѣній.

[44]) Болѣе подробно о Штошѣ, также какъ о Маттіасѣ Кнутценѣ и Теодорѣ Людвигѣ Лау, см. у *Геттнера*, Literaturgesch. d. 18 Ih. III, 1. S. 45—49. Мы были намѣрены первоначально посвятить Спинозѣ и спинозизму особую главу; но это намѣреніе, какъ и другіе такого рода планы, должно было быть оставлено, чтобы не очень увеличить книгу и не удалять ея отъ ея первоначальнаго характера. Что вообще связь спинозизма съ матеріализмомъ значительно преувеличивается (если только не допускать смѣшенія собственно матеріализма со всевозможными болѣе или менѣе родственными направленіями), вытекаетъ и изъ послѣдней главы отдѣла, гдѣ показано, какъ спинозизмъ могъ соединиться въ Германіи съ *идеалистическими* элементами, чего никогда не было съ матеріализмомъ.

ности на развитіе матеріалистическихъ взглядовъ. Когда въ 1680 году канцлеръ *Кортгольтъ* въ Килѣ написалъ свою книгу „de tribus impostoribus magnis", въ которой онъ употребилъ въ дѣло въ обратномъ направленіи старое заглавіе знаменитаго книжнаго призрака, то онъ разумѣлъ *Герберта Чербёри*, Гоббса и Спинозу, какъ трехъ великихъ враговъ христіанской истины [45]). Мы находимъ, стало быть, въ этой тройкѣ двухъ англичанъ, изъ которыхъ съ Гоббсомъ мы достаточно знакомы. Гербертъ († 1648) есть одинъ изъ самыхъ старыхъ и самыхъ вліятельныхъ представителей „естественной теологіи" или разумнаго вѣрованія въ противоположность откровенному. Относительно вліянія, которое онъ, также какъ Гоббсъ, оказывалъ на Германію, мы имѣемъ ясные слѣды въ изданномъ *Генте* „Compendium de impostura religionum", который никакъ не можетъ принадлежать къ 16. столѣтію [46]). Это

[45]) См. *Hettner*, Literaturg., III, 1. S. 43. О «книжномъ призракѣ», см. выше прим. 22 къ 2 отдѣлу, стр. 143.

[46]) Такъ ошибочно было принято въ первомъ изданіи по Генте и Геттнеру (III, 1. S. 8 и S. 35). Я обязанъ д-ру *Вейнкауффу* въ Кёльнѣ, основательному знатоку вольдумной литературы, рукописнымъ сообщеніемъ, въ которомъ доказывается, что Compendium de impostura было написано, по всей вѣроятности, лишь въ концѣ 17 столѣтія. Правда, на самомъ старомъ изданіи стоитъ 1598, но это, очевидно, ложно, и знатокъ дѣла *Брюне* (Manuel du libraire, Paris, 1864, V, 942) считаетъ эту книгу произведеніемъ нѣмецкой типографіи 18 столѣтія. Достовѣрно то, что въ 1716 году манускриптъ этого сочиненія былъ оцѣненъ въ Берлинѣ въ 80 рейхсталеровъ. Объ этомъ манускриптѣ (или спискахъ съ него) имѣлъ, по всей вѣроятности, свѣдѣнія канцлеръ *Кортгольтъ*, такъ что онъ долженъ былъ, стало быть, существовать около 1680 года. Всѣ другія изданія позднѣе, и мы не имѣемъ ни одного достовѣрнаго указанія на болѣе раннее существованіе манускрипта. Внутреннія основанія приводятъ къ тому замѣчанію, что онъ появился лишь во второй половинѣ 18 столѣтія. Самое начало книжки (Esse Deum, eumque colendum esse) содержитъ, повидимому, ясный признакъ вліянія Герберта Чербёри; кромѣ того неоспоримо, повидимому (какъ уже призналъ *Рейманнъ*), и вліяніе Гоббса. Упоминаніе о браминахъ, ведахъ, китайцахъ и великомъ моголѣ обнаруживаетъ знакомство съ сочиненіями, давшими толчекъ къ изученію индѣйской и китайской литературы и миѳологіи и вызывавшими сравненіе религій. *Rogerius*, Indisches Heidenthum, Amsterdam 1651, по нѣмецки, Nürnberg, 1663, *Baldeus*, Malabar, Coromandel und Zeylon, Amsterdam. 1672, въ голландскомъ и нѣмецкомъ изданіяхъ, и *Alex. Ross*, a view of all religions. London, 1653 (съ этого изданія 3 нѣмецкихъ перевода). Впрочемъ, повидимому, книга, хотя впервые она и напечатана въ Германіи, даже не нѣмецкаго происхожденія, ибо находящійся въ болѣе старыхъ рукописяхъ галлицизмъ «sortitus est» (такъ и у *Генте*; въ позднѣйшихъ изданіяхъ и спискахъ поправлено: «egressus est») указываетъ на автора француза или на французскій оригиналъ.

скорѣе продуктъ приблизительно того же времени, въ которое канцлеръ Кортгольтъ пытался оборотить копье. Какъ производительно было то время на такія большею частію забытыя вольнодумныя попытки, показываетъ замѣтка, что канцлеръ Мосгеймъ († 1755) владѣлъ семью рукописями этого рода, которыя всѣ явились во время, слѣдовавшее уже послѣ Декарта и Спинозы, — а стало быть, и послѣ Герберта и Гоббса [47]).

Но въ особенности ясно высказывается вліяніе англичанъ въ одной книжкѣ, которая вполнѣ относится къ исторіи матеріализма, и которую мы тѣмъ охотнѣе разсматриваемъ здѣсь съ нѣкоторою подробностью, что сама она еще не оцѣнена даже новѣйшими историками литературы, и большей части ихъ едва ли хорошо извѣстна.

Это —«Переписка о сущности души», о которой въ свое время такъ много говорили, и которая съ 1713 года появилась въ нѣсколькихъ изданіяхъ, опровергалась въ возраженіяхъ и рецензіяхъ, и даже побудила одного іенскаго профессора опровергать крошечную книжечку на собственно для того предназначенной лекціи [48]). Она состоитъ изъ трехъ, будто-бы двумя различными авторами писанныхъ писемъ, къ чему присоединяется еще подробное предисловіе третьяго автора, который считаетъ изданіе 1723 года четвертымъ и, мимоходомъ, высказываетъ общее удивленіе, что прежнія изданія не были конфискованы [49]). *Веллеръ* авторами этой переписки называетъ въ своемъ словарѣ псевдонимовъ І. К. Вестфаля, врача въ Деличѣ, и І. Д. Гохэйзеля (Гохэйзенъ, адъюнктъ философскаго факультета въ Виттенбергѣ?). Въ прошломъ столѣтіи страннымъ образомъ считали за авторовъ двухъ теологовъ, Рёшеля и Бухера, изъ которыхъ послѣдній былъ горячимъ ортодоксомъ и, навѣрное, не пустился бы въ пере-

[47]) См. *Mosheim's*, Geschichte der Feinde der christl. Religion, hg. von *Winkler*, Dresden, 1783, S. 160.

[48]) «Профессоръ *Сирбіусъ* въ Іенѣ, nach des Bücher Saals 28. Ordnung,— вздумалъ читать лекцію противъ «переписки о сущности души», и учинить на этой лекціи съ авторами ея расправу» (Предисловіе). См. дальше нѣмецкіе *Acta Eruditorum*, X. Theil. № 7, p. 862—881. *Unschuldige Nachrichten*, I. Anno 1713, № 23, p. 155 и въ другихъ мѣстахъ.

[49]) Для перваго изданія Gesch. d. Mat. я пользовался экземпляромъ боннской библіотеки 1723; въ настоящее время я пользуюсь экземпляромъ, пріобрѣтеннымъ изъ дублетовъ цюрихской городской библіотеки, перваго изд. 1713 года.—Ради простоты я повсюду оставилъ безъ перемѣны дословно приведенныя въ текстѣ мѣста, такъ что они соотвѣтствуютъ изданію 1723 года, если нѣтъ прямаго указанія на противное. Безъ прямыхъ указаній на страницы можно легко обойдтись при незначительномъ объемѣ книги, но все-таки мы прибавили ко всему, что заимствовано изъ перваго изданія, точное указаніе мѣста.

писку съ „атеистомъ“—какъ называли тогда и картезіанцевъ, и спинозистовъ, и деистовъ и т. д. Рöшель, который былъ въ тоже время и физикомъ, могъ, конечно, если судить по внутреннимъ основаніямъ, написать второе (антиматеріалистическое) письмо. Но кто былъ собствѣнно матеріалистомъ (авторъ перваго и третьяго письма, если не всего сочиненія) остается затѣмъ все еще сомнительнымъ [50]). Книжечка, соотвѣтственно печальному времени своего появленія, написана ужаснымъ слогомъ, пересыпана латинскими и французскими фразами и обнаруживаетъ въ авторѣ острый умъ и основательное мышленіе. Тѣ же самыя мысли въ классической формѣ и среди націи съ развитымъ довѣріемъ къ себѣ возбудили бы, можетъ быть, такой же шумъ, какъ сочиненія Вольтера; но форма стоитъ здѣсь какъ разъ на нулѣ достоинства нѣмецкой прозы, — время сочиненія было то, когда всѣ знатные вольнодумцы почерпали свою мудрость изъ французскаго Бэля, и послѣ нѣсколькихъ, жадно прочитанныхъ изданій, голосъ нѣмца замолкъ. Авторъ сознавалъ, конечно, это положеніе дѣлъ, такъ какъ онъ замѣчаетъ: „Что я конципировалъ это письмо по нѣмецки, то пусть этого не ставятъ мнѣ въ укоръ, потому что я не хотѣлъ посвящать его Aeternitati„. Авторъ читалъ, однако, Гоббса, какъ онъ говоритъ „съ другимъ намѣреніемъ“; о французскихъ просвѣтителяхъ онъ не могъ еще ничего знать [51]). Въ 1713 году, когда книжечка появилась, родился *Дидро*, а Вольтеръ, будучи девятнадцатилѣтнимъ молодымъ человѣкомъ, въ первый разъ отправился, за сатирическое стихотвореніе противъ правительства, въ Бастилію. Выставивши въ своемъ введеніи

[50]) Въ моемъ экземплярѣ (см. предъид. прим.) неизвѣстною рукою помѣчено: «Фонъ Гохейссеръ (sic) и Рöшель».

[51]) Гоббсъ, вліяніе котораго на все сочиненіе неоспоримо, цитируется часто; такъ въ «шуточномъ предисловіи» анонима, какъ это стоитъ въ первомъ изданіи, на стр. 11, есть ссылки на Левіаѳана и на прибавленіе къ нему; въ 1 письмѣ, стр. 18, въ слѣдующихъ словахъ: «Изъ этого видно, что мнѣніе не ново и не необыкновенно, такъ какъ его, говорятъ, проповѣдывали многіе англичане (изъ которыхъ я не знаю, однако, ни одного кромѣ Гоббса, котораго я читалъ съ другою, впрочемъ, интенціею)»; во 2 письмѣ, стр. 55 и 56; въ 3 письмѣ, стр. 84.—*Локкъ* упоминается во 2 письмѣ на стр. 58; кромѣ того, въ 3 письмѣ, стр. 70, находится мысль, происходящая, очевидно, отъ Локка: «Я считаю не христіанскимъ, если не хотятъ вѣрить, что Богъ въ состояніи произвести изъ совокупной матеріи нашего тѣла такой эффектъ, который отличаетъ человѣка отъ другихъ тварей». О «механизмѣ» англичанъ рѣчь идетъ часто. Спиноза представляется атеистомъ, рядомъ съ Стратономъ изъ Лампсака, S. 42. S. 50 и S. 76. На стр. 44 упоминается по des Blaigny relation in Zodiaco Gallico o «forts esprits» во Франціи.

къ письмамъ ошибочность всей старой философіи, а также и картезіанской, и показавши, какъ физика отняла у метафизики ея мѣсто, издатель разсматриваетъ общій споръ, *слѣдуетъ ли еще дальше подавлять или же опровергать старымъ отжившимъ авторитетомъ всѣ новыя идеи*. „Нѣкоторые совѣтуютъ руководиться juxta captum vulgi erronei и играть роль Петра Сквенцена. Но другіе sollenniter протестуютъ и хотятъ par tout быть мучениками за свои воображаемыя истины. Я слишкомъ не искусенъ, чтобы быть показателемъ вѣсовъ въ этой контроверсѣ; все-таки, по моему мнѣнію, кажется пробабельнымъ, что отъ ежедневнаго увѣщанія обыкновенный человѣкъ становится постепенно умнѣе; ибо не vi, sed saepe cadendo (Experientia teste) cavat gutta lapidem; при этомъ я не могу также отрицать, что praejudicia имѣютъ довольно значительный вѣсъ не только у Laico, но, конечно, и у такъ называемыхъ ученыхъ, и еще много труда будетъ стоить вырыть изъ головъ людей эти глубоко внѣдрившіеся корни, потому что пиѳагорейское αὐτὸς ἔφα чудесное средство для лѣнтяевъ, и даже превосходная мантія, которою какой-нибудь философъ можетъ вмѣстѣ съ когтями закрыться отъ невѣждъ. Sed manum de tabula. Довольно того, что мы во всѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ питаемъ гнусную, даже рабскую Praejucidia Autoritatis“.

„Чтобы изъ тысячи вещей упомянуть объ одной, возьмемъ нашу душу. Какихъ Fata не имѣлъ уже добрый человѣкъ, какъ часто она должна была маршировать кругомъ по человѣческому тѣлу. И какъ много удивительныхъ judicia объ ея сущности распространилось въ мірѣ. То одинъ сажаетъ ее въ cerebrum, и за нимъ сажаютъ ее туда многіе другіе. То другой сажаетъ ее въ glandulam pinealem, и не мало такихъ, которые за нимъ слѣдуютъ. Другимъ опять это сѣдалище кажется слишкомъ тѣснымъ, и совершенно вѣрно. Она не могла бы, какъ они, играть въ ломберъ за чашкою кофе. Поэтому, они помѣщаютъ ее всю in quamvis corporis partem и всю же in toto corpore: и хотя разумъ легко понимаетъ, что въ человѣкѣ должно быть столько душъ, сколько въ немъ Puncta, но все-таки находится много обезьянъ, которые поступаютъ и такимъ образомъ, quia αὐτός, ихъ покойный г. учитель, который имѣетъ 75 лѣтъ отъ роду и 20 лѣтъ Rector scholae dignissimus, считаетъ это за самую пробабельную сентенцію“.

„Иные помѣщаютъ ее въ сердце и заставляютъ ее плавать въ крови кругомъ по тѣлу; у другихъ она должна вползти въ Ventriculum; у нѣкоторыхъ даже она должна быть совершенно сострадательнымъ привратникомъ безпокойныхъ заднихъ шканцевъ, какъ достаточно показываетъ Aspectio книгъ“.

„Но еще глупѣе выходитъ, когда они говорятъ о сущности души; я не могу сказать, что я имѣю въ мысляхъ, когда я вижу, что у господина Коменія,

*

salvo honore, orbe picto, незрѣлый плодъ состоитъ изъ однихъ только точекъ, и благодарю Бога, что я тутъ не причемъ, и что у меня нѣтъ столькихъ нечистотъ въ тѣлѣ".

Аристотель на examen rigorosum Baccalaureale самъ не зналъ бы, какъ онъ долженъ объяснить свою энтелехію, а Гермолаусъ Барбарусъ не зналъ бы, какъ перевести на нѣмецкій языкъ свою rectihabea,—берлинскимъ ли ночнымъ фонаремъ или лейпцигскою караульною трещеткою. Другіе, которые не хотятъ обременять свою совѣсть языческимъ словомъ ἐντελέχεια, дѣлаютъ изъ души, чтобы все-таки сказать что нибудь, нѣкоторую qualitas occulta. „Такъ какъ теперь ихъ душа qualitas occulta, то мы хотимъ оставить имъ ее occultam, потому что ихъ опредѣленіемъ нельзя пренебрегать, такъ какъ оно имѣетъ силу рефутировать самого себя".

„Обратимся лучше къ тѣмъ, которые имѣютъ желаніе говорить болѣе по христіански, быть въ согласіи съ библіею. У этихъ остроумныхъ людей душа называется духомъ, т. е., душею называется нѣчто, чего мы не знаемъ и что, можетъ быть, есть ничто".

Матеріалистъ—авторъ перваго письма—обстоятельно объясняетъ намъ, какъ онъ пришелъ къ своему образу мыслей. Такъ какъ онъ видѣлъ, что физіологи, а вмѣстѣ съ ними и философы, слагаютъ на душу запутанныя функціи человѣка,—какъ будто бы ей можно все довѣрить безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій,—то онъ началъ, чтобы уяснить себѣ природу этихъ функцій, сравнивать дѣйствія животныхъ съ дѣйствіями человѣка. „А такъ какъ, говоритъ онъ, сходство въ этихъ affectionibus animalium et brutorum привело нѣкоторыхъ новыхъ философовъ къ мысли, что bruta имѣютъ равнымъ образомъ animam immaterialem, то я пришелъ къ мысли, что если новые философы пришли къ этому заключенію, а старые объясняли и безъ подобной души actiones brutorum, то нельзя ли принять, что *actiones hominis совершаются безъ какой-либо души*". Онъ указываетъ на то, что въ основаніи почти всѣ древніе философы не считали душу за нематеріальную субстанцію въ нашемъ смыслѣ: formam аристотелевской философіи Меланхтонъ опредѣляетъ совершенно справедливо, какъ ipsam rei exaedificationem, Цицеронъ понималъ ее, какъ постоянное движеніе (ἐνδελέχεια), которое слѣдуетъ изъ диспонированнаго и аптированнаго строенія тѣла, а слѣдовательно, существенная часть hominis viventis не realiter, а только in mente concipientis divisa est. Также приводится и священное писаніе, отцы церкви и различныя секты. Между прочимъ приводится напечатанный въ Краковѣ тезисъ анабаптистовъ: „Мы отрицаемъ, что послѣ смерти остается какая-либо душа". Его собственные взгляды приблизительно слѣдующіе.

Отправленія души, умъ и воля, которыя называются обыкновенно неорганическими (т. е. *не* органическими), основываются на ощущеніи. „Processus intelligendi" происходитъ слѣдующимъ образомъ: "Если organum sensus, въ особенности visus и auditus, направляется на objectum, то происходятъ различныя движенія въ тѣхъ fibris cerebri, которыя всегда оканчиваются въ органѣ чувства. Это движеніе въ мозгу одинаково съ тѣмъ движеніемъ, посредствомъ котораго лучи, падая на листъ камеръ-обскуры, образуютъ извѣстную картину, такъ какъ эта картина существуетъ не въ дѣйствительности на листѣ, но возникаетъ въ глазу. Когда, далѣе, волокна сѣтчатки будутъ возбуждены, то это движеніе распространяется въ мозгъ и образуетъ тамъ представленіе. Комбинація же этихъ представленій происходитъ вслѣдствіе движенія тонкихъ волоконъ мозга, такимъ же образомъ, какъ движеніями языка образуется слово. При этомъ возникновеніи представленій имѣетъ силу принципъ: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Человѣкъ ничего бы не зналъ, если бы у него его мозговыя волокна не возбуждались надлежащимъ образомъ чувствами. А это происходитъ вслѣдствіе обученія, упражненія и привычки. Какъ человѣкъ въ своихъ внѣшнихъ органахъ представляетъ сходство съ своими родителями, такъ должно представлять себѣ это и относительно внутреннихъ частей. Авторъ, который часто открыто смѣется надъ теологами, всетаки остерегается при своихъ совершенно матеріалистическихъ взглядахъ впасть въ слишкомъ рѣзкое столкновеніе съ теологіею. Онъ поэтому вовсе не философствуетъ о вселенной и ея отношеніи къ Богу. Такъ какъ онъ довольно откровенно отвергаетъ въ различныхъ мѣстахъ понятіе о нематеріальной субстанціи, то есть противорѣчіе въ томъ, что онъ не подумалъ о распространеніи своего принципа на всю природу. Но есть-ли это дѣйствительная непослѣдовательность, или это сдѣлано по принципу „gutta cavat lapidem", мы не знаемъ. Онъ въ своихъ теологическихъ взглядахъ слѣдуетъ, повидимому, англичанину Кудворту, т. е., онъ принимаетъ воскресеніе души вмѣстѣ съ тѣломъ на страшномъ судѣ, чтобы не расходиться съ церковнымъ вѣрованіемъ. Такимъ же образомъ онъ считаетъ и Бога творцомъ совершеннаго устройства мозга первыхъ людей, которое было точно также повреждено при грѣхопаденія, какъ иной теряетъ вслѣдствіе болѣзни свою память.

Рѣшеніе воли при дѣйствіи всегда слѣдуетъ самому сильному побужденію, и ученіе о свободѣ воли никуда не годится. Побужденія воли сводятся на афекты и на законъ. Можно было бы подумать, что такое множество движеній въ мозгу должно непремѣнно произвести замѣшательство, но слѣдуетъ вспомнить, сколько лучей эѳира должны перекрещиваться для того, чтобы доставить

намъ образы, и какъ все-таки соотвѣтствующіе лучи всегда находятъ другъ друга. Если нашъ языкъ можетъ выговаривать безчисленныя слова и образовать рѣчь, почему же мозговыя волокна не могутъ дѣлать еще большаго числа движеній? Что все дѣло въ этихъ движеніяхъ, въ особенности видно на Delirium. Пока кровь волнуется, и волокна, поэтому, двигаются неровно и безпорядочно, является бѣснованіе; но если такое безпорядочное движеніе происходитъ безъ лихорадки, то возникаетъ манія. Что кровью производятся даже idées-fixes, это доказывается водобоязнью, ужаленіемъ тарантула и т. д.

Другой родъ душевной болѣзни есть *невѣжество*, отъ котораго слѣдуетъ избавляться воспитаніемъ, ученіемъ и дисциплиною. „*Это воспитаніе и ученіе есть настоящая душа человѣка, которая дѣлаетъ его разумнымъ созданіемъ*". (S. 25, 1 Aufl.).—Въ другомъ мѣстѣ (S. 39) авторъ думаетъ, что тѣ, которые различаютъ въ человѣкѣ три части,—именно духъ, душу и тѣло, всего лучше сдѣлали бы, если бы понимали подъ *духомъ* полученное *обученіе*, подъ *душею* же „aptitudinem omnium membrorum corporis nostri, въ особенности fibrarum cerebri,—словомъ, facultatem".

Очень подробно авторъ пытается приноровиться къ библіи, причемъ видимая ортодоксія довольно часто нарушается лукавыми и ироническими замѣчаніями. Основное воззрѣніе этого перваго письма сильно склоняется, впрочемъ, на сторону того древняго матеріалистическаго направленія аристотелевскаго ученія, которое дѣлаетъ форму свойствомъ вещества. Авторъ цитируетъ поэтому съ удовольствіемъ Стратона и Дикэарха, хотя и предостерегаетъ отъ ихъ атеизма; но въ особенности ему нравится меланхтоново опредѣленіе души, къ которому онъ неоднократно возвращается. Опредѣленіе души или духа, какъ результата обученія, въ одномъ мѣстѣ (S. 35 d. 1. Aufl.) прямо приписывается *Аверроесу* и *Темистію*; но легко видѣть, какъ платонизированный пантеизмъ Аверроеса передѣлывается здѣсь въ матеріализмъ. У Аверроеса, несомнѣнно, безсмертный разумъ есть одна и та же сущность во всѣхъ людяхъ и тождественъ съ объективнымъ содержаніемъ знанія; но это отождествленіе духа и его содержанія основывается на ученіи о тождествѣ мышленія съ истиннымъ бытіемъ, которое, какъ божественный, полагающій вещи разумъ, имѣетъ свое истинное существованіе внѣ индивидуума и лишь свѣтитъ въ него, какъ лучъ божественнаго свѣта. Здѣсь же обученіе есть матеріальное дѣйствіе сказаннаго слова на мозгъ. Это въ сущности представляетъ не неумышленное „опошленіе" аристотелевскаго ученія, но сознательное перетолкованіе его въ матеріалистическомъ смыслѣ.

Въ третьемъ письмѣ авторъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Чтобы я animam hominis долженъ былъ считать за матеріальное существо,—къ этому

я не могу прійти никогда, хотя я слышалъ множество диспутовъ объ этомъ. Я никогда не могъ понять, какую пользу извлекла бы физика in hac materia, принявши это мнѣніе; но всего меньше вяжется въ моей головѣ то, что другія твари такъ созданы, что эффектъ, который они производятъ, приписывается ихъ матеріи, адаптированной для этого Богомъ, что одинъ человѣкъ не можетъ похвастаться этимъ благодѣяніемъ, но есть совершенно iners, martuus, inneffficax и т. п., и что еще считается нужнымъ *вложить въ человѣка нѣчто*, которое было бы не только капабельно отправлять actiones, отличающія человѣка отъ другихъ тварей, но должно бы было, сверхъ того, сообщать жизнь".

Несмотря на это, авторъ считаетъ цѣлесообразнымъ защищать себя отъ упрека въ томъ, что онъ „Mechanicus", т. е. матеріалистъ. „Я не говорю ни о какомъ другомъ Mechanismo или Dispositiones materiae, кромѣ того, который вводитъ formas Peripateticorum; и притомъ, чтобы не казалось, будто бы я хочу выдумать новую философію, то я лучше желаю, чтобы меня обвиняли въ Praejudicii autoritatis, и признать, что меня подвигнулъ къ этому Меланхтонъ (!), который употреблялъ слово exaedificationis materiae (для объясненія формы, т. е. для души человѣка)». При болѣе точномъ сравненіи аристотелевской точки зрѣнія легко видѣть, что выраженіе „exaedificatio materiae" или точнѣе „ipsius rei exaedificatio" оставляетъ еще вовсе не рѣшеннымъ, происходитъ ли созидающая сила изъ матеріи, или форма должна быть приписана особому, высшему и само по себѣ существующему началу, которое тогда вполнѣ можно, конечно, назвать „душею". Очевидно, нашъ письмописецъ здѣсь или спрятался за авторитетъ Меланхтона, или хотѣлъ досадить теологамъ; можетъ быть, и то, и другое вмѣстѣ. Что вся его перипатетическая точка зрѣнія не была для него чѣмъ нибудь серьезнымъ, указываютъ, повидимому, затрудненія, которыя онъ выставляетъ непосредственно послѣ этого относительно объясненія формы и которыя побуждаютъ его въ заключеніе прибѣгнуть «къ Atomis Democriti", которые онъ разсматриваетъ, какъ носителей формъ всѣхъ тѣлъ природы [52]). Подобная игра въ жмурки заключается, кажется, и въ томъ, что кажущійся

---

[52]) Въ первомъ изданіи стояло: «Если онъ, напротивъ того, соглашается мимоходомъ на принятіе атомовъ Демокрита, то это, конечно, *не* соединимо съ его точкою зрѣнія относительно прочаго». Частица «не»—«nicht» (или «kaum») была пропущена въ печати. Между тѣмъ я, вслѣдствіе неоднократнаго чтенія «Vertr. Brief.», измѣнилъ свой взглядъ и нахожу, что авторъ съ своею философскою, также какъ съ своею теологическою ортодоксіею, играетъ двойную игру, прикрывая, съ одной стороны, на всякій случай, спину, а съ другой, очевидно, насмѣхаясь. Остается, конечно, возможность, что мы имѣемъ здѣсь передъ собою *продолженіе* упоминаемаго *Целлеромъ*,

противникъ матеріализма во второмъ письмѣ пытается найти у автора перваго письма *атеистическія слѣдствія*. Нѣтъ ничего невозможнаго, что это только уловка въ Бэйлевскомъ вкусѣ,—чтобы навести читателя на эти слѣдствія, а это снова говорило бы въ пользу того, что вся книжка вышла изъ-подъ одного пера.

Замѣчательное сочиненьице, о которомъ мы только что говорили, заслуживаетъ тѣмъ болѣе вниманія, что оно вовсе не единственное и принадлежитъ къ памятникамъ нѣмецкой умственной борьбы и доказательствамъ того, что новѣйшій матеріализмъ, — оставляя въ сторонѣ Гассенди, -- въ Германіи древнѣе, чѣмъ во Франціи. Кто знаетъ въ настоящее время почтеннаго врача *Панкрація Вольфа*, который уже въ 1697 году, какъ онъ самъ говоритъ, предложилъ въ своихъ Cogitationibus medico-legalibus на судъ и цензуру ученаго міра: *что мысли не суть дѣйствія нематеріальной души, но механизма человѣческаго тѣла, и въ частности мозга.* Въ 1726 году Вольфъ, который въ этотъ промежутокъ испыталъ мало радостнаго, издалъ брошюрку, въ которой онъ излагаетъ свой прежній взглядъ, „освобожденный отъ всѣхъ нехристіанскихъ слѣдствій, которыми отрицалось бы особенное провидѣніе Бога, liberum Arbitrium, и всякая нравственность". Вольфъ пришелъ къ своимъ взглядамъ вслѣдствіе собственныхъ наблюденій надъ лихорадочнымъ бредомъ, слѣдовательно, подобнымъ же образомъ, какъ Де-ла-Меттри разсказываетъ о себѣ.

Также точно знаменитый лейпцигскій профессоръ медицины *Михаилъ Эттмюллеръ*, говорятъ, „утверждалъ матеріальную душу", такимъ всетаки образомъ, что безсмертіе ея отнюдь не отрицалось. Эттмюллеръ былъ глава іатрохимической школы, и уже поэтому едва ли можетъ быть разсматриваемъ, какъ матеріалистъ въ нашемъ смыслѣ. Но ясно, что медики уже въ концѣ 17 и началѣ 18 столѣтія, задолго до распространенія французскаго матеріализма, начали освобождаться отъ понятій теологовъ и аристотеликовъ

послѣ Лейбница, *развитія* слiянія атомистики съ модификацiей ученія о forma substantialis (см. выше, прим. 42); во всякомъ случаѣ, однако, какъ общую почву, на которой авторъ движется съ большою субъективною свободою. Впрочемъ, что атомы, какъ «conservatores specierum», т. е., хранители формъ и вида, суть не демокритовскіе, а *эпикуровскіе*, должно было достаточно выясниться изъ нашего изложенія въ 1 отдѣлѣ, такъ какъ Эпикуръ даже сохраненіе естественныхъ формъ ставилъ въ связь съ *конечнымъ* числомъ различныхъ формъ атомовъ. И здѣсь, конечно, какъ зачастую, брали Демокрита вмѣсто Эпикура не потому только, что Демокриту принадлежитъ основная мысль атомистики, но и потому, что его имя было менѣе соблазнительно.

о душѣ и слѣдовать своимъ собственнымъ идеямъ. Приэтомъ, конечно, представителями ортодоксальнаго взгляда осуждалось тогда, какъ „матеріализмъ", иное, что и не подходитъ подъ это понятіе. Но съ другой стороны нельзя упускать изъ вида, что извѣстное направленіе развитія медицины и естественныхъ наукъ приводитъ къ послѣдовательному матеріализму, а поэтому и такія переходныя точки также заслуживаютъ тщательнаго вниманія въ исторіи матеріализма. Но здѣсь въ настоящее время вездѣ недостаетъ необходимыхъ подготовительныхъ работъ [53]).

II. Де-ла-Меттри.

Жюльенъ Оффрэй Де-ла-Меттри, или обыкновенно сокращенно Ла-Меттри, есть одно изъ самыхъ опозоренныхъ именъ въ исторіи литературы, но мало читавшійся, даже тѣмъ немногимъ, которые считали однако за благо позорить его при удобномъ случаѣ, лишь поверхностно извѣстный писатель. Эта традиція ведетъ начало уже изъ кружковъ его современниковъ, чтобы не сказать его единомышленниковъ. Ла-Меттри былъ козелъ отпущенія французскаго матеріализма въ 18. столѣтіи. Кто только ни относился враждебно къ матеріализму, тотъ нападалъ на него, какъ на самаго крайняго въ этомъ направленіи; кто самъ приближался къ матеріализму въ своихъ взглядахъ, тотъ закрывался отъ самыхъ жестокихъ упрековъ, выставляя передъ собою Ла-Меттри. Это было тѣмъ удобнѣе, что Ла-Меттри былъ не только самый крайній изъ французскихъ матеріалистовъ, но и *первый по времени*. Скандалъ выходилъ, поэтому, двойной: люди могли въ теченіи десятковъ лѣтъ съ благочестивою миною указывать на этого преступника, тогда какъ сами они постепенно усвоивали себѣ его идеи; а позднѣе можно было безнаказанно продавать за свой собственный продуктъ то, чему выучались отъ Ла-Меттри,

[53]) Здѣсь оказывается, что простое построеніе историческихъ работъ на источникахъ не даетъ еще никакого ручательства за правильное и, въ главныхъ чертахъ, полное изображеніе нѣкоторой эпохи. Слишкомъ легко укрѣпляется привычка всегда брать все тѣ же, разъ цитированные источники, и забывать все болѣе и болѣе основательно то, что разъ забылось. Хорошее предохранительное средство отъ такой односторонности составляютъ, насколько они простираются, *повременныя изданія*. Я вспоминаю, что я впервые натолкнулся, какъ на «Vertrauten Briefwechsel», такъ и на Панкраціуса Вольфа, отыскивая по рецензіямъ и другимъ слѣдамъ признаки вліянія «homme machine» на Германію. Но вообще мнѣ кажется, что въ исторіи нѣмецкой умственной жизни время съ 1680 до 1740 года представляетъ еще особенно много большихъ пробѣловъ.

потому что отъ него отрекались единогласно и съ такимъ жаромъ, что современники были сбиты съ толку.

Приведемъ прежде всего въ порядокъ хронологію! Иниціативѣ *Гегеля* обязаны мы въ исторіи философіи наслѣдствомъ безчисленныхъ произвольностей. Объ „ошибкахъ", по крайней мѣрѣ, во множественномъ числѣ, можно здѣсь собственно не говорить; ибо Гегель построилъ, какъ извѣстно, истинный послѣдовательный рядъ понятій на основаніи принципа и омывалъ руки въ знакъ невинности, когда природа дѣлала ошибку, допуская какому-нибудь человѣку или какой-нибудь книгѣ появиться въ свѣтъ нѣсколькими годами раньше или позже, чѣмъ слѣдовало бы. Его школа слѣдовала ему въ этомъ, и даже люди, которые не признаютъ больше права за этимъ насильственнымъ пріемомъ, всетаки находятся еще подъ вліяніемъ его слѣдствій. Такимъ образомъ, мы обязаны напр. *Целлеру* сознательнымъ устраненіемъ почти всѣхъ этихъ поруганій хронологіи въ исторіи философіи грековъ, а также въ его исторіи нѣмецкой философіи со временъ Лейбница повсюду выступаетъ стремленіе быть вѣрнымъ дѣйствительному ходу вещей. Но гдѣ онъ касается мимоходомъ французскаго матеріализма, этотъ матеріализмъ всетаки является, не смотря на всю осторожность выраженія, просто слѣдствіемъ „сенсуализма", который Кондильякъ развилъ изъ Локкова „эмпиризма". Но Целлеръ указываетъ, по крайней мѣрѣ, мимоходомъ, что Ла-Меттри вывелъ уже эти слѣдствія *раньше половины столѣтія* [54]). Обыкновенный шаблонъ таковъ, что Гоббсъ, одинъ изъ самыхъ вліятельныхъ и самыхъ оригинальныхъ мыслителей новаго времени, совершенно обходится, отсылается въ исторію государственнаго права или трактуется, какъ простой послѣдователь Бэкона. За-

[54]) См. *Zeller*, Gesch. d. deutschen Philos. seit Leibnitz, München. 1873, S. 304 и S. 396 и слѣд.—Такія выраженія, какъ: «также мало дѣлаетъ Кондильякъ *уже* шагъ отъ сенсуализма къ матеріализму», «дальше пошелъ Гельвеціусъ»..., «у него сенсуализмъ *уже* несомнѣнно. склоняется къ матеріализму» (S. 397), и затѣмъ «еще *сильнѣе* этотъ образъ мыслей выступаетъ у Ла-Меттри, Дидро и Гольбаха», невольно понимаются читателемъ въ смыслѣ хронологическаго слѣдованія, чѣмъ тотчасъ же дается, — по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ Ла-Меттри, — ошибочное пониманіе его положенія въ исторіи философіи. Впрочемъ, все гегелевское пониманіе этого слѣдованія вполнѣ ложно и съ точки зрѣнія логической послѣдовательности. Во Франціи переходъ отъ Кондильяка къ Гольбаху объясняется просто тѣмъ, что матеріализмъ, какъ *болѣе популярная* точка зрѣнія, былъ болѣе дѣйствительнымъ оружіемъ противъ религіознаго вѣрованія. Не *потому, что* философія развилась изъ сенсуализма въ матеріализмъ, Франція стала революціонною, но потому, что Франція стала *революціочною* (вслѣдствіе болѣе глубокихъ причинъ), оппозиціонные философы принимали *все болѣе и болѣе*

тѣмъ, Локкъ, который популяризовалъ „гоббизмъ" своего времени и сгладилъ его углы, — является самобытнымъ родоначальникомъ двухъ рядовъ развитія, англійскаго и французскаго. Въ послѣднемъ прослѣживаются по нити системы Вольтеръ, Кондильякъ, энциклопедисты, Гельвецій и, наконецъ,—Ла-Меттри и Гольбахъ. Къ этому порядку на столько привыкли, что даже *Куно-Фишеръ* случайно называетъ въ одномъ случаѣ Ла-Меттри *Гольбахіанцемъ* [55])! Этотъ шаблонъ простираетъ свое вліяніе далеко за предѣлы исторіи философіи. *Геттнеръ* забываетъ свои собственныя хронологическія данныя, утверждая, что Ла-Меттри написалъ въ 1745 году histoire naturelle de l'ame, а въ 1748 l'homme machine, побуждаемый главнымъ образомъ *pensées philosophiques Дидро*; а во всемірной исторіи *Шлоссера* можно прочесть, что Ла-Меттри былъ будто бы очень несвѣдущій человѣкъ, который имѣлъ смѣлость выдавать за свои чужія открытія и положенія [56]). Между тѣмъ чуть не во всѣхъ случаяхъ, гдѣ мы находимъ у Ла-Меттри сходство въ мысляхъ съ кѣмъ нибудь изъ знаменитѣйшихъ современниковъ, ему принадлежитъ неоспоримое первенство!

Ла-Меттри былъ уже *по возрасту* однимъ изъ самыхъ старѣйшихъ писателей французскаго періода просвѣщенія. Кромѣ Монтескье и Вольтера, принадлежащихъ къ болѣе раннему поколѣнію, почти всѣ моложе его. Бюф-

простыя (болѣе примитивныя) точки зрѣнія, и *Нэжонъ*, сократившій сочиненія Гольбаха и Дидро, былъ, наконецъ, истиннымъ героемъ дня. При безпрепятственномъ теоретическомъ развитіи эмпиризмъ (напр. Бэконъ) ведетъ ближе всего къ матеріализму (Гоббсъ), матеріализмъ къ сенсуализму (Локкъ), а изъ сенсуализма развивается идеализмъ (Бэрклей) и скептицизмъ или критицизмъ (Юмъ и Кантъ). Для будущаго это будетъ имѣть еще болѣе рѣшительное значеніе, съ тѣхъ поръ, какъ даже натуралисты привыкли къ тому, что наши чувства даютъ намъ лишь «міръ, какъ представленіе». Не смотря на то, это слѣдованіе каждое мгновеніе можетъ быть нарушено упомянутымъ выше практическимъ вліяніемъ, и при большихъ революціяхъ, изъ внутреннихъ причинъ которыхъ, глубоко скрытыхъ въ «безсознательномъ», мы знаемъ до сихъ поръ почти лишь одну *экономическую* сторону, напослѣдокъ и матеріализмъ становится недостаточно популярнымъ и поражающимъ, и выступаетъ противъ миѳа миѳъ, противъ вѣрованія вѣрованіе.

[55]) *Kuno Fischer*, Franz Baco von Verulam, Leipz. 1856, S. 246: «Систематическій продолжатель Локка есть *Кондильякъ*, за которымъ слѣдуютъ энциклопедисты... Онъ оставляетъ невыведеннымъ лишь еще одно слѣдствіе: *голый матеріализмъ*. Гольбахіанцы развиваютъ его въ Ла-Меттри и въ Système de la nature».

[56]) *Hettner*, II. S. 388 (вмѣсто 1748 года по ошибкѣ, какъ datum «homme machine», стоитъ 1746).—*Schlosser* Welt-Gesch. f. d. deutsche Volk, XVI (1854), S. 145.

фонъ, Ла-Меттри, Руссо, Дидро, Гельвецій, Кондильякъ, д'Аламберъ родились другъ за другомъ въ этомъ порядкѣ и съ небольшими промежутками съ 1707 по 1717 годъ; Гольбахъ родился лишь въ 1723 году. Когда онъ собиралъ въ своемъ гостепріимномъ домѣ тотъ кружокъ остроумныхъ вольнодумцевъ, который называютъ „гольбаховскимъ обществомъ", Ла-Меттри давнымъ давно не было уже въ живыхъ. И какъ *писатель*, особенно въ отношеніи къ занимающимъ насъ вопросамъ, Ла-Меттри стоитъ въ началѣ всего ряда. *Бюффонъ* началъ изданіе своего большаго естественно-историческаго сочиненія въ 1749 г. тремя первыми томами, но лишь въ четвертомъ томѣ онъ развивалъ мысль о единствѣ въ многообразіи организмовъ,—мысль, которая является снова у Мопертюи въ одномъ псевдонимномъ сочиненіи 1751 года, у Дидро въ Pensées sur l'interprétation de la nature 1754 года, между тѣмъ какъ мы находимъ ее у Ла-Меттри съ большею ясностью и опредѣленностью развитою въ „homme plante" въ 1748 году. Ла-Меттри побудило къ этому сочиненію только что появившееся (1747), составляющее эпоху твореніе *Линнея* о классахъ растеній, — да и вообще во всѣхъ его сочиненіяхъ мы находимъ слѣды ревностнаго слѣдованія за самыми новыми научными успѣхами. Ла-Меттри цитируетъ Линнея; никто же изъ позднѣйшихъ писателей не находитъ нужнымъ цитировать Ла-Меттри, котораго они всетаки несомнѣнно читали. Кто здѣсь плыветъ по потоку преданія, пренебрегая хронологіею, тотъ, конечно, заставитъ „несвѣдущаго" Ла-Меттри наряжаться въ чужія перья!

Розенкранцъ въ своемъ сочиненіи о Дидро (II. S. 65 и сл.) даетъ вѣрный въ главныхъ фактахъ обзоръ жизни и сочиненій Ла-Меттри. Онъ упоминаетъ также и объ „естественной исторіи души" 1745 года. Но это не мѣшаетъ ему считать Локковскій сенсуализмъ „какимъ ввелъ его изъ Парижа во Францію *Кондильякъ*", за истинную исходную точку французскаго матеріализма", зачѣмъ тотчасъ же слѣдуетъ замѣчаніе, что первое сочиненіе Кондильяка появилось въ 1746 году. Исходный пунктъ является, стало быть, болѣе позднимъ, чѣмъ послѣднее слѣдствіе, потому что въ „естественной исторіи души" матеріализмъ уже прикрывается лишь очень прозрачнымъ покровомъ. Въ томъ же сочиненіи находимъ мы идею, которая по всей вѣроятности дала поводъ къ созданію чувствующей статуи Кондильяка.

Нужно, наконецъ, отдать дань истинѣ! Что истинная связь могла такъ долго искажаться, слѣдуетъ приписать послѣ вліянія Гегеля и его школы, конечно, главнымъ образомъ тому озлобленію, которое возбудили нападенія Ла-Меттри на христіанскую мораль. Вслѣдствіе этого, забыли его теоретическія сочиненія, и именно самыя живыя и самыя серьезныя, а между ними и естественная исторія души — были забыты всего полнѣе. Множество порицаній на Ла-Меттри, какъ на человѣка и писателя, касались собственно только сочиненій этическаго содержанія. Эти забытыя сочиненія отнюдь не такъ безсодержательны или поверхностны, какъ обыкновенно себѣ представляютъ; но несомнѣнно Ла-Меттри велъ, особенно въ послѣдніе годы своей жизни, съ особеннымъ рвеніемъ борьбу съ оковами нравственности. Это обстоятельство, въ связи съ вызывающею умышленностью, съ которою онъ выставилъ человѣка „машиною" уже въ заглавіи своего главнаго сочиненія, преимущественно способствовало тому, чтобы сдѣлать изъ имени Ла-Меттри пугало, въ которомъ и самые терпимые писатели не хотѣли болѣе признавать ни одной хорошей черты, и его отношеніе къ *Фридриху Великому* разсматривалось какъ нѣчто особенно противное. И все таки Ла-Меттри, не смотря на то циническое сочиненіе о сладострастіи и не смотря на его смерть вслѣдствіе неумѣреннаго обжорства пастетомъ, былъ, какъ намъ кажется, болѣе благородною натурою, чѣмъ Вольтеръ и Руссо, конечно, несравненно болѣе слабою, чѣмъ эти двусмысленные герои, бродильная сила которыхъ двигала всѣмъ 18. столѣтіемъ, между тѣмъ какъ дѣятельность Ла-Меттри ограничивалась несравненно болѣе тѣснымъ поприщемъ.

Де-ла-Меттри можно было бы, слѣдовательно, назвать Аристиппомъ новѣйшаго матеріализма, но сладострастіе, которое онъ представляетъ цѣлью жизни, относится къ идеалу Аристиппа, какъ статуя Пуссена къ Венерѣ Медицейской. Самыя пресловутыя его произведенія не имѣютъ ни большой чувственной энергіи, ни обольстительнаго полета, и кажутся искуственнымъ педантическимъ развитіемъ разъ принятаго основнаго положенія. Фридрихъ Великій приписываетъ ему, навѣрно не безъ основанія, невозмутимую естественную веселость и любезность и хвалитъ въ немъ чистую душу и честный характеръ. При всемъ томъ, однако, упрекъ въ вѣтренности остается связаннымъ съ этимъ характеромъ. Какъ другъ онъ могъ быть любезенъ и могъ жертвовать собою; но какъ врагъ онъ былъ, что особенно долженъ былъ испытать Альбрехтъ фонъ-Галлеръ,—золъ и низокъ въ выборѣ своихъ средствъ [58]).

Ла-Меттри родился въ Сенъ-Мало 25 декабря 1709 [59]). Отецъ его занимался торговлею, которая дала ему возможность дать своему сыну хорошее воспитаніе. Когда Ла-Меттри окончилъ свои предварительныя академическія за-

---

[57]) См. *Rosenkranz*, Diderot, I. S. 136.

[58]) *Zimmermann*, Leben des Herrn von Haller, Zürich, 1755, S. 226 и сл.

[59]) Въ біографическихъ данныхъ мы слѣдуемъ буквально сочиненной *Фридрихомъ Великимъ* Eloge de M. de la Mettrie въ Histoire de l'Academie Royale des Sciences et belles lettres. Annee 1750. Berlin. 1752. 4, p. 3—8.

нятія, онъ такъ отличился, что получилъ всѣ награды. Его способности были преимущественно реторическія и поэтическія. Онъ страстно любилъ изящную литературу; но его отецъ думалъ, что духовному лучше жить, чѣмъ поэту, и предназначилъ его на службу церкви. Онъ былъ посланъ въ Парижъ, гдѣ изучалъ подъ руководствомъ одного янсенистскаго профессора логику и такъ вошелъ во взгляды своего учителя, что самъ сталъ ревностнымъ янсенистомъ. Онъ написалъ, даже, говорятъ, книгу, которая заслужила одобреніе этой партіи. Усвоилъ ли онъ себѣ мечтательную нравственную строгость и наклонность къ піэтистическому подвижничеству, которыми отличались янсенисты,—объ этомъ мы не имѣемъ преданій. Во всякомъ случаѣ это направленіе не было у него продолжительно. Во время случайнаго пребыванія въ его родномъ городѣ, тамошній врачъ вселилъ въ него наклонность къ изученію медицины, и ему удалось внушить отцу, „что хорошій рецептъ приноситъ еще больше, чѣмъ разрѣшеніе отъ грѣховъ". Съ большимъ жаромъ набросился молодой Ла-Меттри на физику и анатомію, сдалъ экзамены въ Реймсѣ и жилъ нѣкоторое время практическимъ врачемъ, пока въ 1733, привлекаемый молвою о великомъ Боэргавѣ, онъ не отправился снова учиться въ Лейденъ.

Около Боэргава собиралась тогда, хотя онъ уже не читалъ больше, отборная школа усердныхъ молодыхъ врачей. Лейденскій университетъ былъ тогда такимъ центромъ изученія медицины, какимъ онъ можетъ быть уже никогда не былъ впослѣдствіи. Около Боэргава толпились его ученики съ безграничнымъ уваженіемъ. Его большая слава дала ему значительное богатство, среди котораго онъ жилъ такъ скромно и просто, что только его благотворительность и щедрость указывали на богатство. Кромѣ своей удивительной способности къ преподаванію, онъ въ особенности славился своимъ характеромъ, даже своимъ благочестіемъ, хотя онъ считался атеистомъ и едва ли когда нибудь измѣнилъ эти взгляды. И Боэргавъ, какъ Ла-Меттри, началъ съ теологической дороги, которую онъ долженъ былъ оставить по причинѣ своей нескрываемой приверженности къ философіи Спинозы; ибо у теологовъ спинозизмъ считался за атеизмъ.

Перейдя къ медицинѣ, основательный, вполнѣ направленный на положительное, умъ великаго ученаго былъ далекъ отъ того, чтобы на основаніи своего натуралистическаго міровоззрѣнія искать сношеній съ представителями другихъ принциповъ. Ему достаточно было своей дѣятельности и своего стремленія, но всетаки все его направленіе было благопріятно для распространенія матеріалистическихъ воззрѣній между его учениками.

Франція была тогда въ медицинѣ рѣшительно позади сравнительно съ Англіею, Нидерландами и Германіею. Поэтому Ла-Меттри предпринялъ рядъ

переводовъ сочиненій Боэргава, чтобы распространить лучшій методъ; потомъ послѣдовало нѣсколько собственныхъ сочиненій, и скоро онъ впутался въ горячій споръ съ невѣжественными авторитетами Парижа. Между тѣмъ, онъ съ большимъ успѣхомъ практиковалъ въ родномъ городѣ, неупустительно занимаясь въ то же время медицинскою литературою. Положительный духъ его учителя не оставилъ его, и такъ какъ онъ, при его сангвинической подвижности, имѣлъ уже достаточно медицинскаго дѣла, то онъ оставлялъ еще философію въ покоѣ.

Въ 1742 году онъ прибылъ въ Парижъ и получилъ тамъ, вслѣдствіе вліятельныхъ рекомендацій, мѣсто военнаго врача при гвардіи. Въ качествѣ таковаго онъ сдѣлалъ походъ въ Германію, и этотъ походъ опредѣлилъ его будущее направленіе. А именно, онъ заболѣлъ горячкою и воспользовался этимъ случаемъ, чтобы сдѣлать на себѣ самомъ наблюденія надъ вліяніемъ волненій крови на мышленіе. Онъ пришелъ къ результату, что мышленіе есть ничто иное, какъ слѣдствіе организаціи нашей машины. Занятый этою мыслью, онъ пытался объяснить во время выздоровленія съ помощію анатоміи духовныя функціи, и напечаталъ свои предположенія подъ заглавіемъ „*Естественная исторія души*". Полковой священникъ ударилъ въ набатъ, и скоро противъ автора поднялся общій крикъ негодованія. Его книги были признаны еретическими, и онъ не могъ болѣе быть врачемъ гвардіи. Несчастнымъ образомъ, въ то же самое время онъ позволилъ подбить себя, изъ любви къ другу, который хотѣлъ быть лейбъ-медикомъ короля, написать сатиру на его конкуррента,—одного изъ самыхъ знаменитыхъ парижскихъ врачей. Знатные друзья совѣтовали ему удалиться отъ общаго озлобленія, и онъ бѣжалъ въ 1746 году въ Лейденъ. Здѣсь онъ тотчасъ же написалъ новую сатиру на шарлатанство и невѣжество врачей, а вскорѣ затѣмъ (1748) появилась и его „homme machine [60])".

Естественная исторія души [61]) начинаетъ съ указанія, что ни одинъ еще философъ, отъ Аристотеля до Малебранша, не могъ дать намъ отчета о сущности души. Сущность души человѣка и животныхъ всегда оставалась

[60]) Въ первомъ изданіи, по *Zimmermann*, Leben des Herrn von Haller, S. 226,—годъ 1747 (конецъ) показанъ, какъ годъ появленія «homme machine». *Quérard*, France litteraire (гдѣ находится самое обширное и самое точное, хотя все еще неполное, перечисленіе сочиненій Ла-Меттри), указываетъ на 1748 годъ. Впрочемъ, Ла-Меттри, по словамъ Фридриха Великаго, отправился въ Берлинъ уже *въ февралѣ* 1748 года.

[61]) Въ философскихъ сочиненіяхъ Ла-Меттри подъ измѣненнымъ заглавіемъ «traité de l'ame». Что это сочиненіе тождественно съ hist. naturelle,

такъ же неизвѣстною, какъ сущность матеріи и тѣлъ. Душа безъ тѣла подобна матеріи безъ всякой формы; ея нельзя понять. Душа и тѣло образуются вмѣстѣ, въ одно и тоже мгновеніе. Кто, поэтому, хочетъ узнать свойства души, тотъ долженъ изучить напередъ свойства тѣла, жизненное начало котораго есть душа.

Это разсмотрѣніе приводитъ къ тому, что нѣтъ болѣе надежнаго руководителя, какъ чувства: „это мои философы". Какъ ни презирай ихъ, а все же обратимся къ нимъ, какъ скоро захотимъ серьезно узнать истину. Изслѣдуемъ, поэтому, правдиво и безпристрастно, что могутъ открыть наши чувства въ матеріи, въ тѣлахъ и въ особенности въ организмахъ; но не станемъ видѣть того, чего тамъ нѣтъ! Матерія сама по себѣ пассивна; она имѣетъ лишь силу инерціи. Поэтому, если мы видимъ движеніе, мы должны свести его на движущее начало. Итакъ, если мы найдемъ въ тѣлѣ движущее начало, которое производитъ то, что сердце бьется, что нервы чувствуютъ и что мозгъ думаетъ, то мы назовемъ его душею.

До сихъ поръ точка зрѣнія, принятая Ла-Меттри, кажется, правда эмпирическою, но ничуть не матеріалистическою. Но въ выводахъ, очень тонкимъ образомъ, при постоянномъ приложеніи схоластическихъ и картезіанскихъ школьныхъ понятій, она постепенно переходитъ въ матеріализмъ. Ла-Меттри изслѣдуетъ сущность матеріи, ея отношенія къ формѣ, къ протяженію, ея пассивныя свойства и, наконецъ, ея способность *къ движенію и чувствованію*, повидимому, въ согласіи съ повсемѣстно принятыми школьными понятіями, которыя онъ, неопредѣленнымъ образомъ, приписываетъ философамъ древности, какъ будто всѣ они одинаково понимали главныя черты дѣла. Онъ обращаетъ вниманіе на строгое различіе у древнихъ *субстанціи* и *матеріи*, чтобы тѣмъ вѣрнѣе уничтожить эту разницу. Онъ говоритъ о *формахъ*, посредствомъ которыхъ пассивная въ себѣ самой матерія получаетъ свою опредѣленность и

вытекаетъ, по нашему мнѣнію, изъ замѣчанія автора, Cap. XV, hist. VI этого traité: «On parlait beaucoup à Paris, quand j'y publiai la première édition de cette ouvrage, d'une fille sauvage» и т. д. (Замѣтимъ здѣсь кстати, что въ обозначеніи главъ, какъ и во всемъ раздѣленіи сочиненія въ разныхъ изданіяхъ, господствуетъ величайшая путаница. Изъ четырехъ изданій, которыя я имѣю передъ собою, въ самомъ старомъ, Amsterdam 1752, 12°, этотъ отдѣлъ обозначенъ «histoire VI», что, вѣроятно, правильно. Затѣмъ слѣдуетъ за главою XV прибавленіе изъ 7 отдѣловъ, изъ которыхъ 6 первые обозначены «histoire I, II» и т. д., а седьмой, содержащій въ себѣ «Belle conjecture d'Arnobe», обозначенъ «§ VII». Также точно и въ изд. Amsterdam 1764, 12°. Напротивъ того, въ изданіяхъ Berlin 1774, 8° и Amsterdam 1774, 12° здѣсь идетъ глава VI, между тѣмъ какъ порядокъ главъ требуетъ числа XVI).

свое движеніе, говоритъ для того, чтобы посредствомъ маленькаго обхода сдѣлать изъ этихъ формъ простыя свойства вещества, которыя неотчуждаемо принадлежатъ веществу и неотдѣлимы отъ его сущности.

Главный пунктъ при этомъ заключается, какъ въ стратонизмѣ, въ устраненіи „primum movens immobile", аристотелевскаго *внѣміроваго* движущаго міромъ *Бога*. Матерія только посредствомъ формы становится опредѣленною субстанціею, но откуда получаетъ она форму? Отъ нѣкоторой другой субстанціи, которая также матеріальной природы. Эта въ свою очередь—отъ другой, и такимъ образомъ до безконечности; т. е. мы знаемъ форму только соединенную съ матеріею. Въ этомъ нераздѣльномъ соединеніи формы и вещества дѣйствуютъ всѣ вещи одна на другую, преобразуя другъ друга, и точно *тоже нужно сказать о движеніи*. Эта пассивная сущность есть лишь *абстрактная*, отдѣльно *мыслимая матерія; конкретная, дѣйствительная* матерія никогда не бываетъ безъ движенія, какъ никогда не бываетъ безъ формы, слѣдовательно, въ сущности дѣла тождественна съ субстанціею. Гдѣ мы не замѣчаемъ движенія, тамъ всетаки оно существуетъ потенціально, какъ и матерія заключаетъ въ себѣ въ возможности („en puissance") всѣ формы. Для предположенія дѣятеля внѣ матеріальнаго міра нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Онъ не былъ бы даже „Ens rationis" (être de raison). Положеніе *Декарта*, что Богъ есть единственная причина движенія, не имѣетъ никакого значенія для философіи, которая требуетъ очевидности, это—только гипотеза, образованная имъ по руководству вѣры. Сюда присоединяется доказательство, что матеріи принадлежитъ и способность *чувствовать*. Доказательство ведется такъ, что этотъ взглядъ признается кореннымъ и естественнымъ и указываются, напротивъ, ошибки новѣйшихъ мыслителей, въ особенности Декарта, который опровергалъ его. Отношеніе человѣка къ животному, наислабѣйшая сторона картезіанской философіи, является при этомъ, конечно, на первомъ планѣ. Очень остроумно замѣчаетъ Ла-Меттри, что я знаю непосредственно только мое собственное ощущеніе. То, что и другіе люди также чувствуютъ, я заключаю съ гораздо большею убѣдительностью изъ выраженія ихъ ощущенія въ жестахъ и тонахъ, чѣмъ изъ членораздѣльной рѣчи. Но этотъ энергическій языкъ душевныхъ движеній тотъ же у животныхъ, какъ и у человѣка, и имѣетъ гораздо больше доказательной силы, чѣмъ всѣ софизмы Декарта. Если же хотятъ опираться на различіе во внѣшней фигурѣ, то противъ этого *сравнительная анатомія* показываетъ намъ, что внутренняя организація человѣка и животныхъ представляетъ совершенную аналогію. Если иногда намъ остается непонятнымъ, какъ можетъ способность ощущать быть атрибутомъ матеріи, то при этомъ происходитъ то, что бываетъ съ тысячею другихъ загадокъ, при кото-

рыхъ мы, согласно мысли *Лейбница*, вмѣсто вещи видимъ только покровъ, который скрываетъ ее. Неизвѣстно, имѣетъ ли матерія *сама въ себѣ* способность чувствовать, или она получаетъ эту способность только въ формѣ организма; но и въ этомъ случаѣ ощущеніе, какъ движеніе, должно принадлежать всей матеріи, по крайней мѣрѣ, въ *возможности*. Такъ думали древніе, философія которыхъ вообще предпочитается всѣми способными судить людьми несовершеннымъ попыткамъ новѣйшихъ мыслителей.

Затѣмъ Ла-Меттри переходитъ къ ученію о субстанціальныхъ формахъ, и здѣсь также еще вращается среди традиціонныхъ понятій. Онъ соглашается съ воззрѣніемъ, что дѣйствительно реализуются только формы вещей, потому что вещи безъ формы, т. е., безъ качественной опредѣленности, не суть то, что онѣ есть. Подъ субстанціальными формами понимали тѣ формы, которыя опредѣляютъ существенныя свойства тѣлъ; подъ акциденціальными—формы случайныхъ видоизмѣненій. Въ живыхъ тѣлахъ древніе философы различали много формъ: растительную душу, чувствующую, а у человѣка—разумную [62]).

Всѣ ощущенія приходятъ къ намъ отъ чувствъ, а чувства связаны съ мозгомъ, мѣстомъ ощущенія, посредствомъ нервовъ. Въ нервныхъ трубочкахъ движется жидкость esprit animal, жизненный духъ, существованіе которой Ла-Меттри разсматриваетъ, какъ нѣчто, доказанное опытами. Стало быть, не возникаетъ никакого ощущенія, если не вызывается измѣненія въ его органѣ, посредствомъ котораго возбуждаются жизненные духи, которые, затѣмъ, приводятъ ощущеніе къ душѣ. Душа ощущаетъ не на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ она думаетъ ощущать, но она переноситъ качество ощущеній на нѣкоторое мѣсто вовнѣ. Всетаки мы не можемъ знать, *не ощущаетъ ли и субстанція органа; но это можетъ быть извѣстно только ей самой, а не всему животному* [63]). Занимаетъ ли душа только одинъ пунктъ, или же нѣкоторую область, мы не знаемъ, но такъ какъ не всѣ нервы сходятся въ мозгу въ одномъ пунктѣ, то первое невѣроятно. Всѣ познанія находятся въ душѣ только въ то мгновеніе, въ которое она возбуждается ими: всякое сохраненіе ихъ *сводится на органическія состоянія*.

62) Здѣсь въ концѣ главы 7 слѣдуетъ еще мѣсто, которое очень характеристичнымъ образомъ уже впередъ указываетъ на точку зрѣнія «homme machine», если только оно не принадлежитъ къ позднѣйшей обработкѣ histoire naturelle, а слѣдовательно, не введено лишь послѣ сочиненія «homme machine». Именно, Ла-Меттри говоритъ, что прежде, чѣмъ приступить къ растительной душѣ, онъ долженъ отвѣтить на одно возраженіе. Ему замѣтили, какъ же онъ можетъ считать нелѣпымъ мнѣніе Декарта *о животныхъ, какъ о машинахъ*, когда онъ самъ не принимаетъ въ животныхъ никакого отличнаго отъ матеріи начала. Ла-Меттри отвѣчаетъ однимъ словомъ: такъ какъ Декартъ лишаетъ *свои машины ощущенія*. Примѣненіе къ человѣку очень легко. Ла-Меттри отрицаетъ не представленіе *механическаго* въ машинѣ, но лишь представленіе *безчувственности*. Здѣсь, впрочемъ, снова ясно видно, въ какомъ близкомъ отношеніи къ матеріализму стоитъ Декартъ!

Такимъ образомъ, естественная исторія души, исходя отъ обыкновенныхъ понятій, постепенно ведетъ къ матеріализму, и наконецъ, послѣ ряда главъ, заключается тѣмъ, *что слѣдовательно, то, что чувствуетъ, должно быть также матеріальнымъ*. Какъ это происходитъ — Ла-Меттри не знаетъ; но (по Локку) зачѣмъ же мы станемъ ограничивать всемогущество Творца ради нашей науки? Память, воображеніе, страсти и т. д. объясняются, затѣмъ, совсѣмъ матеріалистическимъ образомъ.

Значительно болѣе краткій отдѣлъ о разумной душѣ трактуетъ свободу, рефлексію, сужденіе и т. д. по тому же способу, ведущему къ матеріализму, но съ скрытыми результатами, пока, наконецъ, не является глава, озаглавленная: „Что одно религіозное вѣрованіе можетъ укрѣпить насъ въ принятіи разумной души“. Но именно эта глава ставитъ себѣ задачею показать, какъ въ метафизикѣ и въ религіи пришли къ тому, чтобы принять душу, и заключаетъ тѣмъ, что истинная философія открыто признается, что ни съ чѣмъ несравнимое существо, украшаемое именемъ души, неизвѣстно ей. При этомъ вспоминается и изрѣченіе Вольтера: „Я тѣло, и я думаю“, и Ла-Меттри съ удовольствіемъ указываетъ на то, какъ Вольтеръ осмѣиваетъ школьное доказательство положенія, что матерія не можетъ думать.

Не безъинтересна послѣдняя глава [64]), носящая заглавіе: „Исторіи, которыя подтверждаютъ, что всѣ представленія происходятъ отъ чувствъ“. Шартрскій глухонѣмой, который вдругъ снова получилъ слухъ и выучился говорить и который оказался тогда безъ всякаго религіознаго представленія, хотя онъ съ молодости былъ пріученъ ко всѣмъ религіознымъ церемоніямъ и жестамъ; Чизельденовъ слѣпорожденный, который послѣ операціи видѣлъ сначала

63) Заслуживаетъ вниманія осторожность и остроуміе, съ которыми приступаетъ здѣсь «невѣжественный и поверхностный» Ла-Меттри къ дѣлу. Онъ, навѣрное, не сдѣлалъ бы указанной въ 1 изд. Ист. Мат. стр. 44 ошибки *Молешотта* при обсужденіи случая Жобера де-Ламбалля. Если голова и спинной мозгъ отдѣлены другъ отъ друга, то, по Ла-Меттри, должно спрашивать спинной мозгъ, чувствуетъ ли онъ, а не голову. Слѣдуетъ указать здѣсь и на то, что Ла-Меттри уже предвосхитилъ, по крайней мѣрѣ, какъ нѣчто мыслимое, точку зрѣнія *Робинэ*.

64) Глава XV, включая прибавленіе; см. прим. 62.

*

только пестрый свѣтъ и не могъ отличить шара отъ куба; методъ Аммана для обученія глухонѣмыхъ — все это приводится и обсуждается съ извѣстною тщательностью и осторожностью. Напротивъ того безъ критики, какъ это было тогда въ обыкновеніи, онъ приводитъ рядъ разсказовъ объ одичавшихъ людяхъ и изображаетъ, по очень преувеличеннымъ извѣстіямъ, орангъ-утанга, какъ созданіе почти вполнѣ съ человѣческимъ образомъ. Изо всего этого выводится слѣдствіе, что только образованіе, сообщаемое чувствами, дѣлаетъ человѣка человѣкомъ и даетъ ему то, что мы называемъ душою, тогда какъ развитія духа изъ самого себя вовсе не существуетъ.

Какъ авторъ Переписки о сущности души не могъ не прицѣпить къ своей системѣ Меланхтона, такъ Ла-Меттри ссылается на отца церкви *Арнобія*, изъ сочиненія котораго adversus gentes онъ заимствуетъ гипотезу, ставшую, можетъ быть, прообразомъ для человѣка-статуи, играющаго роль у Дидро, Бюффона, а въ особенности у Кондильяка.

Принимается, что въ слабо освѣщенномъ подземномъ покоѣ, отъ котораго устранены всякій звукъ и всякое чувственное впечатлѣніе, воспитывается нагою и постоянно молчащею кормилицею новорожденное дитя, и выростаетъ, такимъ образомъ, безъ всякаго знанія свѣта и людей, до двадцати, тридцати или сорокалѣтняго возраста. Тогда только этотъ человѣкъ долженъ покинуть свое одиночество. Пусть теперь его спросятъ, что онъ думалъ въ своемъ одиночествѣ, какъ онъ до сихъ поръ питался и воспитывался. Онъ не будетъ отвѣчать ничего; ни даже знать, что обращенные къ нему звуки означаютъ что-нибудь. Гдѣ же въ немъ, если такъ, безсмертная часть божества? Гдѣ же душа, которая входитъ въ тѣло съ такимъ множествомъ познаній и понятій [65])?

Какъ статуя Кондильяка, такъ и это существо, которое имѣетъ человѣческаго только образъ и физическую организацію, должно теперь получить, при посредствѣ чувствъ, ощущенія, которыя постепенно слагаются въ извѣстномъ порядкѣ, а обученіе должно сдѣлать остальное, чтобы дать ему душу, которой одни задатки дремлютъ въ физической организаціи.

Если Кабанисъ, какъ ученикъ Кондильяка, и устранилъ справедливо это неестественное предположеніе, то всетаки сравнительно съ крайне слабыми доказательствами картезіанскаго ученія о прирожденныхъ идеяхъ должно признать за нимъ извѣстныя права.

[65]) См. очень интересное мѣсто въ *Arnobius*, adversus nationes I, c. 20 и сл. (p. 150 et sq. ed. Hildebrand, Halis Sax. 1844), гдѣ это положеніе, въ самомъ дѣлѣ, выставлено и разобрано въ самомъ широкомъ развитіи для опроверженія платоновскаго мнѣнія о душѣ. Ла-Меттри излагаетъ гипотезу Арнобіуса уже въ значительномъ сокращеніи; въ текстѣ вкратцѣ повторяются лишь руководящія мысли.

Въ заключеніе Ла-Меттри ставитъ положенія: „Нѣтъ чувствъ, нѣтъ идей". „Чѣмъ меньше чувствъ, тѣмъ меньше идей". „Мало воспитанія, мало идей". „Нѣтъ чувственныхъ впечатлѣній, нѣтъ идей". Такъ онъ достигаетъ постепенно своей цѣли и напослѣдокъ заключаетъ: „Стало быть, если душа существенно зависитъ отъ органовъ тѣла, съ которыми она образуется, растетъ, слабѣетъ: Ergo, participem leti quoque convenit esse".

Совершенно иначе ведется сочиненіе, которое высказываетъ уже въ заглавіи, что *человѣкъ — машина*. Если естественная исторія души написана осторожно, тонко, и лишь постепенно удивляетъ своими результатами, то здѣсь послѣдній выводъ высказанъ въ самомъ началѣ сочиненія. Если естественная исторія души собираетъ всю аристотелевскую метафизику, чтобы лишь постепенно показать, что она—пустая форма, въ которую можно влить и матеріалистическое содержаніе, то въ настоящемъ сочиненіи нѣтъ болѣе рѣчи ни о какихъ тонкихъ различеніяхъ; въ вопросѣ о субстанціальныхъ формахъ Ла-Меттри полемизируетъ противъ самаго себя; но едва ли потому, что его взгляды существенно измѣнились, а потому, что онъ надѣется этимъ еще больше замаскировать отъ преслѣдователей свое имя, которое онъ по возможности старается скрыть. Также и форма обоихъ сочиненій существенно различна. Между тѣмъ какъ естественная исторія души представляетъ правильное раздѣленіе на главы и параграфы, „homme machine" выливается въ одномъ непрерывномъ потокѣ рѣчи. Снабженное всѣми украшеніями реторической прозы, это сочиненіе старается скорѣе убѣдить, чѣмъ доказать; оно написано съ сознаніемъ и съ намѣреніемъ найдти легкій пріемъ и быстрое распространеніе въ кружкахъ образованныхъ людей; это—полемическая вещь, назначенная для того, чтобы проложить дорогу взгляду, а не доказать открытіе. При всемъ этомъ Ла-Меттри не забылъ опереться на широкій естественно-научный базисъ. Факты и гипотезы, аргументы и декламація:—все соединено, чтобы служить для этой цѣли. Для того ли чтобы доставить своему сочиненію болѣе доступа, или для того, чтобы лучше скрыться, Ла-Меттри посвятилъ его Альбрехту фонъ-Галлеру. Это посвященіе, которое Галлеръ открыто не призналъ, дало поводъ къ тому, что въ научный вопросъ вмѣшалась и личная ссора этихъ людей. Несмотря на то, Ла-Меттри это посвященіе, которое онъ считалъ за образецъ своей прозы, снова напечаталъ передъ позднѣйшими изданіями. Содержаніе этого посвященія есть горячая похвала удовольствію, доставляемому науками и искусствами.

Самое сочиненіе начинается заявленіемъ, что мудрецъ не можетъ доволь-

ствоваться *изслѣдованіемъ* природы и истины; онъ долженъ рѣшиться и *проповѣдывать* истину ради немногихъ, которые хотятъ и могутъ думать; большинство не способно возвыситься до истины. Всѣ системы философовъ относительно человѣческой души сводятся къ двумъ: древнѣйшая есть матеріализмъ, а другая—спиритуализмъ. Если спрашиваютъ вмѣстѣ съ Локкомъ, можетъ ли матерія мыслить, то это все равно, какъ если бы спросили, можетъ ли матерія показывать часы. Это зависитъ отъ того, можетъ ли она дѣлать это по собственной своей натурѣ [66]).

Лейбницъ со своими монадами создалъ непонятную гипотезу. „Онъ спиритуализировалъ матерію вмѣсто того, чтобы матеріализировать душу".

Декартъ сдѣлалъ ту же самую ошибку, и установилъ двѣ субстанціи, какъ будто бы онъ видѣлъ ихъ и считалъ. Разумнѣйшіе говорили, что душа можетъ познаваться только силою вѣры. Если же они, какъ разумныя существа, оставляютъ всетаки за собою право разсматривать, что именно писаніе разумѣетъ подъ словомъ духъ, чѣмъ оно обозначаетъ человѣческую душу, то они становятся при этомъ въ противорѣчіе съ теологами, какъ эти становятяс въ противорѣчіе съ самими собою. Ибо, если Богъ существуетъ, то онъ создалъ какъ природу, такъ и откровеніе; онъ далъ намъ одно, чтобы объяснить другое, и—разумъ, чтобы согласовать то и другое. Они не могутъ противорѣчить другъ другу, если Бога нельзя считать обманщикомъ. Если существуетъ, стало быть, откровеніе, то оно не должно противорѣчить природѣ. Какъ примѣръ

[66]) Очень остроумное замѣчаніе Ла-Меттри противъ Локка (а стало быть, косвенно и противъ Вольтера) гласитъ буквально: «Les métaphysiciens qui ont insinué que la matière pourroit bien avoir la faculté de penser, n'ont pas deshonoré leur raison. Pourquoi? c'est qu'ils ont un avantage (car ici c'en est un) de s'être mal exprimés. En effet, demander si la matière peut penser, sans la considérer autrement qu'en elle même, c'est demander si la matière peut marquer les heures. On voit d'avance, que nous éviterons cet écueil, ou M. Locke a eu le malheur d'échouer». Homme machine, p. 1 et 2 ed. Amsterdam, 1744. Ла-Меттри хочетъ, безъ сомнѣнія, сказать, если разсматривать лишь матерію саму по себѣ, не обращая вниманія на отношеніе силы и вещества, то на знаменитый вопросъ Локка можно отвѣчать и «да», и «нѣтъ», ничего не рѣшая этимъ. Матерія часовъ можетъ или не можетъ показывать часы, смотря по тому, объ активной или пассивной способности идетъ рѣчь. Такимъ образомъ и матеріальный мозгъ могъ бы въ извѣстномъ смыслѣ мыслить, будучи движимъ душею, какъ инструментъ для выраженія мыслей. Истинный вопросъ въ томъ, слѣдуетъ ли силу, которую во всякомъ случаѣ можно отдѣлить *въ понятіи* отъ вещества, въ дѣйствительности мыслить, какъ необходимое его проявленіе или нѣтъ—этотъ вопросъ Локкъ обошелъ.

легкомысленнаго возраженія противъ этого хода мысли, Ла-Меттри цитируетъ слова аббата Плюша [67]), который въ своемъ „Spectacle de la nature" замѣтилъ относительно Локка: „Удивительно, что человѣкъ, который такъ страшно унижаетъ нашу душу, считая ее за *душу изъ грязи* (тутъ разумѣется Локкъ), отваживается ставить разумъ верховнымъ судіею надъ мистеріями вѣры; ибо какое удивительное представленіе о христіанствѣ имѣли бы мы, если бы захотѣли слѣдовать его разуму?". Противъ этого дѣтскаго рода полемики, какая, къ сожалѣнію, и въ настоящее время часто еще поднимается противъ матеріализма, Ла-Меттри вооружается совершенно справедливо. Достоинство разума зависитъ не отъ слова нематеріальность, а отъ его дѣйствій. Если „душа изъ грязи" открыла бы въ одинъ мигъ отношенія и послѣдовательный рядъ неизмѣримаго числа идей, то очевидно, ее слѣдуетъ предпочесть глупой, тупой душѣ изъ самыхъ драгоцѣнныхъ веществъ. Нефилософски краснѣть съ Плиніемъ за жалкое наше происхожденіе. Ибо какъ разъ то, что кажется низкимъ, представляетъ здѣсь самую дорогую вещь, на которую природа употребила огромное искуство. Еслибы человѣкъ происходилъ изъ еще болѣе низкаго источника, онъ былъ бы, тѣмъ не менѣе, самымъ благороднымъ изъ существъ. Если душа чиста, благородна и возвышенна, то это—прекрасная душа, и она дѣлаетъ честь тому, кто ею одаренъ. Но что касается втораго замѣчанія господина Плюша, то можно было бы точно также сказать: „Не слѣдуетъ вѣрить опыту Торричелли, потому что если бы мы изгнали horror vacui, то какая удивительная философія была бы у насъ". (Это сравненіе удачнѣе было бы поставить такъ: Не слѣдуетъ ничего заключать о природѣ по опытамъ, потому что если бы мы захотѣли слѣдовать опытамъ Торичелли, то какую странную идею получили бы мы о horror vacui).

Опытъ и *наблюденіе*, говоритъ Ла-Меттри, должны быть единственными нашими руководителями; мы находимъ ихъ у тѣхъ врачей, которые были философами, но не у философовъ, не бывшихъ врачами. Одни врачи, которые спокойно наблюдаютъ душу, какъ въ ея величіи, такъ и въ ея ничтожествѣ, имѣютъ здѣсь право голоса. Вѣдь что могутъ сказать намъ другіе, а въ особенности теологи? Не смѣшно ли слышать, какъ они безъ стыда рѣшаютъ то и другое о предметѣ, который они никогда не имѣли возможности узнать, отъ котораго они, напротивъ, постоянно отвращаются своими занятіями, приводя-

[67]) Le spectacle de la nature, ou entretiens sur l'histoire naturelle et les sciences, Paris 1732 и слѣд., 9 vol., 2 ed. La Haye 1743, 8 vol., появилось безъ имени автора; авторъ, по Керару (согласно съ Ла-Метри, называющимъ его по имени), есть аббатъ Плюшъ.

щими ихъ къ тысячѣ предразсудковъ, и однимъ словомъ,—къ фанатизму, который еще усиливаетъ ихъ невѣжество въ механизмѣ тѣла?

Здѣсь, впрочемъ, Ла-Меттри самъ дѣлаетъ petitio principii, едва только онъ справедливо упрекнулъ въ немъ своихъ противниковъ. И теологи имѣютъ случай изучать человѣческую душу опытомъ, и разница въ истолкованіи этого опыта можетъ, стало быть, зависѣть только отъ различія метода и категорій, подъ которыя будетъ подводиться опытъ.

Человѣкъ, какъ развиваетъ Ла-Меттри дальше, есть машина, устроенная такимъ образомъ, что невозможно составить о ней правильнаго представленія a priori. Должно удивляться великимъ умамъ, которые тщетно пытались сдѣлать это,—Декарту, Малебраншу, Лейбницу и Вольфу, но слѣдуетъ идти совершенно другою дорогою, чѣмъ они; только a posteriori, исходя отъ опыта и разсмотрѣнія тѣлесныхъ органовъ, можно достичь, если не достовѣрности, то все таки очень высокой степени вѣроятности. Различные темпераменты, основывающіеся на физическихъ причинахъ, опредѣляютъ характеръ человѣка. Въ болѣзняхъ душа то помрачается, то, можно сказать, раздваивается, то разсѣевается въ безуміи. Выздоровленіе безумнаго создаетъ умнаго человѣка. Самый великій геній часто бываетъ глупъ, и тогда, гдѣ всѣ тѣ прекрасныя знанія, пріобрѣтенныя съ такимъ большимъ трудомъ. Одинъ больной спрашиваетъ, на постелѣ ли его нога, другой думаетъ, что у него еще есть рука, которую ему отрѣзали. Одинъ плачетъ, какъ дитя, при приближеніи смерти, другой смѣется надъ нею. Что нужно было бы для Кая Юлія, Сенеки, Петронія, чтобы превратить ихъ безстрастіе въ малодушіе или въ хвастовство? Засореніе въ селезенкѣ, печени или воротной венѣ. Ибо сила воображенія зависитъ отъ этихъ внутреннихъ органовъ, и изъ нихъ возникаютъ всѣ странныя явленія ипохондріи и истерики. Что должно сказать о тѣхъ, которые вѣрятъ въ то, что они превращены въ вурдалаковъ и вампировъ, или считаютъ свои носы и другіе члены стеклянными? Ла-Меттри переходитъ затѣмъ къ дѣйствіямъ сна; описываются дѣйствія на душу опіума, вина и кофе. Войско, которое сильно подпоили, мужественно бросается на непріятеля, передъ которымъ оно бѣжало бы, не пивши ничего кромѣ воды; хорошій обѣдъ производитъ веселящее дѣйствіе.

Англійская нація, кушающая полусырое и кровяное мясо, получила, повидимому, свою дикость отъ такой пищи,—дикость, которой можно противодѣйствовать только воспитаніемъ. Эта дикость порождаетъ въ душѣ гордость, злобу, презрѣніе къ другимъ націямъ и другіе недостатки характера, подобно тому, какъ грубая пища дѣлаетъ умъ лѣнивымъ и неповоротливымъ. Далѣе разсматриваются вліянія голода и воздержности, климата и т. д. Физіономика

и сравнительная анатомія дополняютъ дѣло въ свою очередь. Если не во всѣхъ душевныхъ болѣзняхъ находятъ перерожденіе мозга, то нарушеніе происходитъ отъ уплотнѣнія или другихъ измѣненій, существующихъ въ самыхъ мелкихъ частяхъ [68]). „Какой нибудь вздоръ, маленькая фибра, что-нибудь, чего не въ состояніи открыть самая тонкая анатомія, могло бы сдѣлать изъ Эразма и Фонтенеля двухъ дураковъ“.

Странная еще идея есть у Ла-Меттри, что, можетъ быть, когда нибудь удастся заставить говорить *обезьяну*, и такимъ образомъ привлечь часть животнаго міра къ человѣческому образованію. Онъ сравниваетъ обезьяну съ глухонѣмымъ, и такъ какъ онъ въ особенности восторгается незадолго передъ этимъ открытымъ Амманомъ методомъ обученія глухонѣмыхъ, то онъ желаетъ имѣть большую и умную обезьяну, чтобы сдѣлать надъ нею свой опытъ [69]).

Чѣмъ былъ человѣкъ, спрашиваетъ Ла-Меттри, до изобрѣтенія слова и знанія языка? Животнымъ своего рода, съ гораздо меньшимъ инстинктомъ, чѣмъ другія, и ничѣмъ не отличавшимся отъ нихъ, кромѣ своей физіономіи и лейбницевскаго интуитивнаго познанія. Самые выдающіеся, наилучше организованные изобрѣли знаки и учили другихъ, совершенно такъ, какъ мы дрессируемъ животное.

Какъ скрипичная струна, въ отвѣтъ на ударъ смычка, дрожитъ и издаетъ тонъ, такъ струны ихъ мозга, пораженныя звуковыми ощущеніями, породили слова. *Но какъ скоро даны знаки различныхъ вещей, мозгъ съ такою же необходимостью начинаетъ сравнивать ихъ и разсматривать ихъ отношенія, съ какою хорошо организованный глазъ долженъ видѣть.* Сходство различныхъ объектовъ приводитъ къ соединенію ихъ вмѣстѣ, а отсюда къ счисленію. Всѣ наши идеи прочно связаны

---

[68]) При разсмотрѣніи *мозга* въ его отношеніи къ духовнымъ силамъ въ особенности поразительно, какъ сходна вся аргументація теперешняго матеріализма съ аргументаціею Ла-Меттри. Онъ разсматриваетъ предметъ довольно пространно, между тѣмъ какъ въ текстѣ вкратцѣ отмѣчены лишь главные пункты. Ла-Меттри («невѣжественный») въ особенности прилежно изучилъ составляющее эпоху сочиненіе *Уиллиса* объ анатоміи мозга, и заимствовалъ изъ него все, что можетъ служить для его цѣли. Поэтому, онъ знаетъ уже значеніе извилинъ мозга, различіе въ относительномъ развитіи различныхъ частей мозга у высшихъ и низшихъ животныхъ и т. д.

[69]) Подробное обсужденіе этой проблемы находится на стр. 22 и слѣд. изданія Amsterdam, 1774.—Что касается метода *Аммана*, то Ла-Меттри даетъ въ «hist. natur. de l'ame» подробное изложеніе его; доказательство, какъ серьезно занимался онъ этимъ предметомъ.

съ представленіемъ соотвѣтствующаго слова или знака. Все, что происходитъ въ душѣ, можетъ быть сведено на дѣятельность воображенія.

Кто имѣетъ всего больше воображенія, того слѣдуетъ поэтому разсматривать, какъ самый большой умъ. Нельзя рѣшить, болѣе ли усилій дѣлала природа, создавая Ньютона, или Корнеля, Аристотеля, или Софокла, но конечно, можно сказать, что оба рода талантовъ характеризуются только различнымъ направленіемъ въ примѣненіи воображенія. Если говорятъ, поэтому, что у кого нибудь много воображенія, но мало разсудка, то этимъ говорится лишь то, что его воображеніе односторонне направляется на воспроизведеніе ощущеній, вмѣсто того, чтобы направляться на сравненіе ихъ.

Первая заслуга человѣка есть его организація. Неестественно, поэтому, подавлять умѣренную гордость дѣйствительными преимуществами, и всякаго рода преимущества, откуда бы они ни происходили, достойны того, чтобы ихъ уважать. Должно только умѣть правильно оцѣнивать ихъ. Умъ, красота, богатство, знатность, хотя это дѣти случая, также имѣютъ свою цѣну, какъ способности, знаніе и добродѣтель.

Если говорятъ, что человѣкъ отличается отъ животныхъ естественнымъ закономъ, который учитъ различать добро и зло, то это также заблужденіе. Этотъ законъ существуетъ и у животныхъ. Мы знаемъ, напр., что мы чувствуемъ послѣ дурныхъ дѣлъ раскаяніе; что тоже бываетъ и съ другими людьми, въ этомъ мы должны вѣрить имъ на слово, или мы должны заключить объ этомъ изъ извѣстныхъ знаковъ, которые мы находимъ въ подобныхъ случаяхъ у самихъ себя; но эти самые знаки мы видимъ и у животныхъ. Если собака укусила своего хозяина, который дразнилъ ее, то мы видимъ ее тотчасъ же послѣ этого печальною, убитою, оробѣвшею; униженнымъ и смиреннымъ видомъ она признаетъ себя виноватою. Исторія представляетъ знаменитый примѣръ льва, который не хотѣлъ разорвать своего благодѣтеля и показалъ себя благодарнымъ среди кровожадныхъ людей. Изъ всего этого дѣлается заключеніе, что люди состоятъ изъ того же самаго матеріала, какъ и животныя.

Нравственный законъ еще существуетъ даже у лицъ, которыя, вслѣдствіе болѣзненной потребности, совершаютъ кражи, убійства, или же въ припадкѣ голода пожираютъ самыхъ любимыхъ родныхъ. Этихъ несчастныхъ, достаточно наказанныхъ своимъ раскаяніемъ, нужно было бы передавать врачамъ, вмѣсто того, чтобы, какъ это бывало, сжигать ихъ или хоронить живыми. Благодѣяніе соединено съ такимъ удовольствіемъ, что быть дурнымъ уже само по себѣ наказаніе. На этомъ мѣстѣ аргументаціи вставлена мысль, которая, можетъ быть, не принадлежитъ строго сюда, но которая точно также существенно относится ко всей сферѣ мыслей Ла-Меттри, какъ съ другой стороны поразительно напоминаетъ *Руссо*. Мы всѣ созданы быть *счастливыми*, но не въ нашемъ первоначальномъ назначеніи быть *учеными*; можетъ быть, мы стали такими только вслѣдствіе нѣкотораго рода *злоупотребленія нашими дарованіями*. Не забудемъ и здѣсь взглянуть на *хронологію*! „L'homme machine" былъ написанъ въ 1747 и обнародованъ въ началѣ 1748. Дижонская академія публиковала въ 1749 году знаменитую тему, за разрѣшеніе которой въ 1750 году Руссо получилъ премію. Это мелкое обстоятельство, впрочемъ, едва ли помѣшаетъ, судя по тому, что было до сихъ поръ, упрекнуть при случаѣ Ла-Меттри, что онъ рядился и въ перья Руссо.

Сущность естественнаго нравственнаго закона—говорится затѣмъ дальше—заключается въ ученіи не дѣлать другимъ того, чего мы не хотимъ, чтобы намъ дѣлали. Но, можетъ быть, въ основаніи этого закона лежитъ лишь спасительный страхъ, и мы уважаемъ кошелекъ и жизнь нашихъ ближнихъ только для того, чтобы сохранить наше собственное благо; совершенно такъ же, какъ „Иксіоны христіанства" любятъ Бога и держатся иныхъ химерическихъ добродѣтелей просто потому, что они боятся ада. Орудія фанатизма могутъ уничтожить тѣхъ, кто учитъ этимъ истинамъ, но не самую истину.

Существованіе *высшаго существа* Ла-Метери не хочетъ подвергать сомнѣнію; вся вѣроятность говоритъ за него; но это существованіе такъ же мало доказываетъ необходимость культа, какъ и всякое другое существованіе; оно—теоретическая истина безъ пользы для практики; и такъ какъ доказано безчисленными примѣрами, что религія не приноситъ съ собою нравственности, то можно заключить, что и атеизмъ не исключаетъ ее.

Для нашего спокойствія безразлично знать, есть ли Богъ, или его нѣтъ, сотворилъ ли онъ матерію, или она вѣчна. Какое безуміе мучиться о вещахъ, знаніе которыхъ невозможно, и которыя, если бы мы знали ихъ, ничуть не сдѣлали бы насъ счастливѣе?

Мнѣ указываютъ на сочиненія знаменитыхъ апологетовъ: но что содержатъ они въ себѣ, кромѣ пространныхъ повтореній, которыя скорѣе служатъ къ тому, чтобы укрѣпить атеизмъ, чѣмъ подорвать его. Самое большое значеніе придается противниками атеизма цѣлесообразности міра. Здѣсь Ла-Меттри ссылается на *Дидро*, который въ незадолго передъ тѣмъ появившихся pensées philosophiques [70]) утверждалъ, что атеиста можно убить уже крыломъ бабочки или глазомъ мухи, между тѣмъ какъ есть еще *тяжесть все-*

[70]) Въ 1 изданіи здѣсь ошибочно принималось, что Ла-Меттри соглашается съ Дидро, тогда какъ онъ опровергаетъ его, какъ деиста и телеолога, и осмѣиваетъ его «вселенную», вѣсомъ которой онъ хочетъ «сокрушить» атеиста. Противъ этого нельзя, конечно, умолчать, что Дидро, тотчасъ же

ленной, чтобы сокрушить его. Ла-Меттри, напротивъ того, замѣчаетъ, что мы не достаточно знаемъ причины, которыя дѣйствуютъ въ природѣ, чтобы имѣть возможность отрицать, что она производитъ все изъ самой себя. Разрѣзанный *Трамблеемъ* полипъ [71]) вѣдь въ себѣ самомъ заключалъ причины для своего воспроизведенія. Только незнаніе естественныхъ силъ заставляетъ насъ прибѣгать къ Богу, который, по мнѣнію извѣстныхъ людей (онъ подразумѣвалъ самого себя въ „естественной исторіи души") даже не есть „ens rationis". Уничтоженіе случая еще не есть доказательство существованія Бога, потому что, конечно, вполнѣ можетъ быть нѣчто, что не есть ни случай, ни Богъ, и что производитъ вещи такими, каковы онѣ есть, а именно природа. „Тяжесть вселенной" не поколеблетъ, поэтому, никакого истиннаго атеиста, не

послѣ того мѣста, которое и *Розенкранцъ*, I, S. 40 и слѣд., приводитъ, какъ доказательство деизма Дидро, помѣщаетъ главу вполнѣ противоположнаго направленія. Дидро опровергаетъ здѣсь (недавно воспроизведенный Е. фонъ-*Гартманномъ*) аргументъ въ пользу цѣлесообразности, заключающійся въ математической невѣроятности цѣлесообразнаго, какъ простаго частнаго случая безцѣльныхъ комбинацій причинъ. Критика Дидро основательно разрушаетъ видимость этого аргумента, хотя еще и не съ тою всесторонностью и очевидностью, которая вытекаетъ изъ принциповъ, установленныхъ Лапласомъ. При этомъ является интересный вопросъ, не хотѣлъ ли Дидро этою главою умышленно разрушить *для посвященныхъ* все впечатлѣніе предъидущаго, сохраняя для массы читателей видимость вѣрующаго деизма. Можно также, конечно, принять, и это предположеніе кажется намъ правильнымъ, что посылки для совершенно противоположныхъ выводовъ не были еще настолько непосредственно близки другъ къ другу въ то время въ душѣ Дидро, какъ близко другъ къ другу выразились онѣ въ обѣихъ главахъ его книги. Но кто пожелалъ бы доказать, что Дидро уже тогда былъ склоненъ къ атеизму, тотъ долженъ основываться, главнымъ образомъ, на этой главѣ. Впрочемъ, Ла Меттри, мало понимавшій математику, повидимому, не понялъ значенія этой главы (которое ускользнуло и отъ *Розенкранца*). Онъ называетъ «pensées philosophiques» sublime ouvrage, qui ne convaincra pas un athée», но нигдѣ не разсматриваетъ опроверженія атеизма у Дидро, какъ скрытую его рекомендацію. Поэтому, и возбуждающее значеніе Дидро для Ла-Меттри слѣдуетъ свести къ надлежащему минимуму. Мы показали, что «homme machine» содержится уже принципіально въ «hist. natur.» (1745).— См. Oeuvres de Denis Diderot, I, p. 110 и слѣд. Paris, 1818; pensées philos. c. 20 et 21.—Rosenkranz, Diderot, I, S. 40 и слѣд.—Oeuvres philos. de M. de la Mettrie, Amsterdam, 1747, III, p. 54 и слѣд. Berlin, 1747, I, p. 327.

[71]) И здѣсь находимъ мы, что Ла-Меттри ревностно слѣдитъ за новѣйшими изслѣдованіями въ области естественныхъ наукъ и связываетъ ихъ съ своими умозрѣніями. Самыя важныя публикаціи Трамблея о полипахъ приходятся на 1744—1747 годы.

говоря уже о „сокрушеніи", и всѣ эти тысячекратно повторяемыя доказательства Творца нужны лишь людямъ, склоннымъ къ поспѣшнымъ сужденіямъ, которымъ натуралисты могутъ противопоставить на столько же вѣскіе доводы.

„Вотъ то, что существуетъ за и противъ", заканчиваетъ Ла-Меттри это изслѣдованіе; „я не придерживаюсь ни той, ни другой партіи". Но довольно ясно видно, какой партіи онъ придерживается. Именно, онъ разсказываетъ дальше, что онъ сообщилъ все это одному другу, „скептику (pirrhonien)", какъ самъ онъ—человѣку очень очень достойному и заслуживающему лучшей участи. Этотъ другъ сказалъ, что, конечно, не пофилософски заботиться о вещахъ, которыхъ всетаки нельзя рѣшить; но *міръ никогда не будетъ счастливъ, если онъ не будетъ атеистическимъ*. И вотъ каковы были основанія этого „ужаснаго" человѣка. „Если бы атеизмъ распространился повсюду, то всѣ вѣтви религіи были бы вырваны съ корнемъ. Тогда не было бы никакихъ теологическихъ войнъ; солдаты религій, эти ужасные солдаты, не существовали бы больше. Природа, зараженная освященнымъ ядомъ, снова пріобрѣла бы свои права и свою чистоту. Глухіе ко всякому другому голосу люди слѣдовали бы своимъ индивидуальнымъ побужденіямъ, а эти побужденія одни только и могутъ привести пріятнымъ путемъ добродѣтели къ счастію".

Другъ Ла-Меттри забылъ только то, что и сама религія, если оставить въ сторонѣ всякое откровеніе, должна принадлежать къ естественнымъ потребностямъ человѣка, и если эта потребность ведетъ ко всѣмъ несчастіямъ, то непонятно, какъ остальныя потребности, которыя происходятъ изъ той же натуры, должны дѣлать людей счастливыми. Здѣсь опять непослѣдовательность, а непослѣдовательность системы ведетъ къ разрушительнымъ слѣдствіямъ. И *безсмертіе* Ла-Меттри трактуетъ подобнымъ же образомъ, какъ представленіе о Богѣ; но, очевидно ему нравится роль представить безсмертіе возможнымъ. И самая умная изъ гусеницъ, думаетъ онъ, конечно, вовсе не знаетъ, что изъ нея должна выйдти бабочка; мы знаемъ лишь ничтожную часть природы, и такъ какъ наша матерія вѣчна, то мы не знаемъ, что еще можетъ изъ нея выйдти. Наше счастіе зависитъ въ этомъ случаѣ отъ нашего незнанія. Кто думаетъ такимъ образомъ, тотъ становится мудрымъ и справедливымъ, покойнымъ о своемъ жребіи, а, слѣдовательно, счастливымъ. Онъ будетъ ожидать смерти, не страшась ея и не желая.

Здѣсь нельзя также сомнѣваться, что эта отрицательная сторона вывода одна интересуетъ Ла-Меттри и къ ней онъ направляетъ дѣло, по своей манерѣ, окольнымъ путемъ. Онъ находитъ понятіе о безсмертной машинѣ вовсе не противорѣчивымъ, но у него не о безсмертіи идетъ дѣло, а о томъ, чтобы

всесторонне подкрѣпить машинность. Какъ Ла-Меттри воображалъ себѣ безсмертіе своей машины, остается, конечно, непонятнымъ; кромѣ сравненія съ гусеницею, нѣтъ никакого другаго указанія, и конечно, не могло быть никакого.

Принципъ жизни Ла-Меттри не только не находитъ въ душѣ (которая для него есть лишь матеріальное сознаніе), онъ не находитъ его и въ цѣломъ, а *въ отдѣльныхъ частяхъ*. Каждое мельчайшее волокно организованнаго тѣла приводится въ движеніе присущимъ ему принципомъ. Онъ приводитъ для этого слѣдующія основанія:

1) Все мясо животныхъ вздрагиваетъ еще послѣ смерти, и притомъ тѣмъ дольше, чѣмъ холоднѣе животное по природѣ (черепахи, ящерицы, змѣи).

2) Мышцы, отдѣленныя отъ тѣла, сокращаются, если ихъ раздражать.

3) Внутренности долгое время сохраняютъ свое перистальтическое движеніе.

4) Инъекція теплою водою снова оживляетъ сердце и мышцы (по Коуперу).

5) Сердце лягушки движется еще больше часа послѣ отдѣленія его отъ тѣла.

6) Подобныя наблюденія Бэконъ сдѣлалъ надъ однимъ человѣкомъ.

7) Опыты надъ сердцемъ пѣтуховъ, голубей, собакъ и кроликовъ. Оторванныя лапы крота еще двигаются.

8) Гусеницы, черви, пауки, мухи и змѣи показываютъ тоже самое. Въ теплой водѣ движеніе отдѣльныхъ частей усиливается („à cause du feu qu'elle contient“).

9) Пьяный солдатъ отрубилъ саблею голову индѣйскому пѣтуху. Пѣтухъ постоялъ, постоялъ и, наконецъ, побѣжалъ. Достигнувши до стѣны, онъ повернулся, взмахнулъ крыльями, продолжая бѣжать, и, наконецъ. упалъ. (Собственное наблюденіе).

10) Разрѣзанные полипы въ восемь дней воспроизводятся, образуя такое число животныхъ, сколько было нарѣзано частей.

Человѣкъ относится къ животнымъ, какъ планетные часы Гюйгенса къ обыкновеннымъ часамъ. Какъ Вокансонъ употребилъ для своего флейтиста больше колесъ, чѣмъ для своей утки, такъ и устройство человѣка сложнѣе устройства животныхъ. Для говорящаго человѣка Вокансонъ употребилъ бы еще больше колесъ, и такую машину нельзя уже болѣе считать невозможною.

Не слѣдуетъ, разумѣется, думать, что Ла-Меттри подразумѣвалъ здѣсь подъ говорящимъ человѣкомъ разумнаго человѣка; но всетаки видно, что онъ съ удовольствіемъ сравниваетъ фокусы Вокансона, столь характеристичные для своего вѣка, съ своею человѣческою машиною [72]).

[72]) О механическихъ фокусахъ Вокансона и еще болѣе искусныхъ фокусахъ двухъ *Дрозовъ*, отца и сына, см. *Helmholtz*, über die Wechselwirk. der Naturkräfte. Vortrag vom 7 Febr 1854, гдѣ очень правильно указана связь этихъ,

Ла-Меттри, впрочемъ, полемизируетъ здѣсь, гдѣ онъ доводитъ до крайности мысль о механизмѣ въ человѣческой природѣ, противъ самаго себя, именно онъ упрекаетъ автора „естественной исторіи души“ въ томъ, что онъ удержалъ непонятное ученіе о „субстанціальныхъ формахъ“ [73]). Что здѣсь передъ нами не перемѣна мнѣнія, а только уловка для того, отчасти, чтобы обезпечить анонимъ, но отчасти и для того, чтобы, такъ сказать, съ двухъ сторонъ напасть на одинъ и тотъ же пунктъ,—можетъ явствовать изъ того, что изложено нами выше. Но мы хотимъ здѣсь для совершенной полноты указать еще одно мѣсто изъ 5 главы „естественной исторіи души“, гдѣ опредѣленно высказано, что *формы возникаютъ отъ давленія частей одного тѣла на части другаго*, изъ чего видно, что здѣсь, подъ маскою „субстанціальныхъ формъ схоластики“ скрываются только формы атомистики.

При этомъ случаѣ копье внезапно оборачивается и по отношенію къ *Декарту*. Если онъ и заблуждался во многомъ, говорится здѣсь, то онъ всетаки былъ бы великимъ философомъ уже по той единственной причинѣ, что онъ *объяснялъ животныхъ механически*. Примѣненіе этого къ человѣку такъ близко, аналогія такъ рѣзка и вѣска, что каждый долженъ ее видѣть, и только теологи не замѣчаютъ яда въ приманкѣ, которую Декартъ заставилъ ихъ проглотить.

Ла-Меттри заканчиваетъ свое сочиненіе разсужденіями объ убѣдительности и прочности своихъ выводовъ, опирающихся на опытъ, въ противоположность съ дѣтскими утвержденіями теологовъ и метафизиковъ.

„Это моя система, или скорѣе, если я не очень заблуждаюсь, истина. Она коротка и проста, и пусть противъ нея возражаетъ, кто хочетъ“.

Шумъ, который возбудила эта книга, былъ великъ, однако, легко понятенъ; но столь же быстро было и ея распространеніе. Въ Германіи, гдѣ всѣ образованные люди знали по французски, не появилось перевода; за то тѣмъ ревностнѣе читали оригиналъ, который втеченіи слѣдующаго года былъ ре-

представляющихся намъ дѣтскими, попытокъ съ развитіемъ механики и съ надеждами, которыя на нее возлагались. Вокансонъ можетъ быть названъ въ извѣстномъ смыслѣ предшественникомъ Ла-Меттри въ идеѣ «homme machine». Оба Дроза съ ихъ еще болѣе значительными созданіями (пишущій мальчикъ и играющая на фортепьяно дѣвушка) были еще неизвѣстны Ла-Меттри. Флейтистъ Вокансона былъ показываемъ впервые въ Парижѣ въ 1738 году.

[73]) Первое изданіе «hist. natur. de l'ame» выдавало себя за переводъ съ англійскаго сочиненія Sharp'a (по Quérard, France littér.) или Charp'a (такъ въ «homme machine», гдѣ опровергается «le pretendu M. Charp», въ изданіи oeurves philos. 1764, Amsterd., 1774 Amsterd., и 1774 Berlin).

цензированъ во всѣхъ значительнѣйшихъ газетахъ, а затѣмъ вызвалъ потокъ возраженій. За Ла-Меттри свободно и открыто не высказался никто; но мягкій тонъ и спокойная, сравнительно съ нашею настоящею полемикою, критика нѣкоторыхъ изъ этихъ статей тѣмъ яснѣе показываютъ, что общее міросозерцаніе считало этотъ матеріализмъ не столь чудовищнымъ, какимъ хотятъ сдѣлать его въ настоящее время. Въ Англіи, вскорѣ послѣ появленія оригинала, появился переводъ, въ которомъ сочиненіе приписывалось маркизу д'Аржансу, добродушному вольнодумцу, принадлежавшему также къ кружкамъ Фридриха Великаго; но истинный авторъ не могъ оставаться долго скрытымъ [74]).

Дѣло Ла-Меттри было испорчено тѣмъ, что онъ издалъ, долженствовавшее быть тоже философскимъ, сочиненіе о сладострастіи, какъ и позднѣе онъ издавалъ еще многое въ этомъ родѣ. И въ l'homme machine онъ касается съ извѣстною умышленною грубостью половыхъ вещей и тамъ, гдѣ это не относится прямо къ основному ходу мысли. Мы не хотимъ здѣсь ни упускать изъ виду вліянія его времени и его національности, ни отрицать достойной сожалѣнія личной склонности, но мы должны еще разъ указать на то, что Ла-Меттри думалъ, что онъ приведенъ своею системою къ оправданію чувственнаго удовольствія и что эти мысли онъ именно потому и высказывалъ, что былъ убѣжденъ въ нихъ. Въ предисловіи къ полному изданію своихъ философскихъ сочиненій онъ высказываетъ основоположеніе: „Пиши такъ, какъ если бы ты былъ одинъ во вселенной и нисколько не боялся бы зависти и предразсудковъ людей, или ты не достигнешь цѣли". Можетъ быть, Ла-Меттри хотѣлъ вымыться слишкомъ до чиста, отдѣляя въ этой самозащитѣ, написанной со всею пышностью его риторики, свою жизнь отъ своихъ сочиненій; но

[74]) Въ рецензіи на «homme machine» въ Windheims Götting. phil. Bibliothek, I. Bd., Hannover 1849, S. 197 и слѣд., сказано: «Мы замѣтимъ еще, что это сочиненіе вышло уже въ Лондонѣ у Оуэна въ Гомерскопфѣ подъ слѣдующимъ заглавіемъ: Man a Machine. Translated of the French of the Marquis d'Argens, и что авторъ довольно много выписалъ изъ появившейся въ 1745 году Histoire naturelle de l'âme, въ которой также защищается матеріализмъ».—Плагіаты Ла-Меттри у самаго себя, конечно, могли, какъ мы видимъ, содѣйствовать обвиненію, что онъ рядится въ чужія перья.—Французскій оригиналъ содержитъ (въ напечатанномъ въ Берлинѣ 1774 г. изданіи) предисловіе издателя Эли Люзака (вѣроятно, писанное также Ла-Меттри, который выпустилъ потомъ подъ этимъ же именемъ и полемическое сочиненіе «l'homme plus que machine»), въ которомъ говорится, что рукопись была прислана ему отъ неизвѣстнаго лица изъ *Берлина*, съ просьбою послать 6 экземпляровъ маркизу d'Аржану, но что онъ убѣжденъ, что и адресъ этотъ есть лишь насмѣшка.

во всякомъ случаѣ намъ неизвѣстно ничего, что бы оправдывало традиціи, что будто бы онъ былъ „жестокій развратникъ", "который видѣлъ въ матеріализмѣ лишь оправданіе своего разврата". Здѣсь дѣло идетъ не о томъ, дѣйствительно ли и Ла-Меттри, какъ столь многіе писатели того времени, велъ распутную и легкомысленную жизнь, и даже для этого едва ли есть, повидимому, прочныя доказательства, а скорѣе о вопросѣ, имѣла ли его писательская дѣятельность свое основаніе въ личной испорченности, или онъ былъ увлеченъ тою значительною и имѣющею право на значеніе переходнаго пункта современною мыслью, изложенію которой онъ посвятилъ свою жизнь. Мы понимаемъ злобу современниковъ противъ этого человѣка, но убѣждены, что потомство должно произнести объ немъ гораздо болѣе благопріятный приговоръ, если только не откажетъ ему одному въ обычномъ правосудіи.

Молодой человѣкъ, который послѣ похвально прожитаго времени ученія, вработался уже въ счастливую практику, не покидаетъ ея для того чтобы углубиться подъ отличнымъ руководствомъ въ науку, если въ немъ нѣтъ живой потребности истины. Медицинскій сатирикъ зналъ слишкомъ хорошо, что шарлатанство во врачебномъ искуствѣ оплачивается лучше, чѣмъ раціональный пріемъ Онъ зналъ, что нужна была борьба, чтобы доставить основоположеніямъ Сиденгэма и Боергава доступъ во Франціи. Зачѣмъ предпринялъ онъ эту борьбу, вмѣсто того, чтобы войдти въ довѣріе господствующихъ авторитетовъ? Сварливый нравъ что ли побуждалъ его къ этому? Къ чему тогда рядомъ съ сатирою хлопотливая и отнимающая время работа надъ переводами и извлеченіями. Деньги такой проворный и ловкій человѣкъ могъ заработать, безъ сомнѣнія, лучше и скорѣе медицинскою практикою. Или Ла-Метри хотѣлъ, можетъ быть, своими *медицинскими* сочиненіями успокоить свою совѣсть? Всякая мысль о личномъ оправданіи такъ далека отъ его существа, какъ только это можетъ быть. Да и передъ кѣмъ же онъ долженъ былъ оправдываться? Передъ народомъ, который онъ, вмѣстѣ съ большинствомъ тогдашнихъ французскихъ философовъ, разсматривалъ какъ безразличную массу, еще не зрѣлую для свободной мысли? Передъ окружающими, въ которыхъ онъ, за немногими исключеніями, находилъ лишь такихъ людей, которые любили чувственный развратъ гораздо больше, чѣмъ онъ, и остерегались только писать книги объ этомъ? Или, наконецъ, передъ самимъ собою? Во всемъ написанномъ имъ выказывается лишь спокойное довольство и самодовольство безъ всякаго слѣда той діалектики страстей, которая развивается въ растерзанномъ сердцѣ. Можно назвать Ла-Меттри безстыднымъ и легкомысленнымъ, это—резонные упреки, но они ни мало не опредѣляютъ полнаго значенія лица. Намъ неизвѣстно о немъ никакихъ особенно дурныхъ вещей. Онъ не отправлялъ дѣтей въ воспитательный

домъ, какъ Руссо, ни обманулъ двухъ невѣстъ, какъ Свифтъ; онъ невиновенъ во взяточничествѣ, какъ Бэконъ, на немъ не лежитъ подозрѣнія въ поддѣлкѣ документовъ, какъ на Вольтерѣ. Въ его сочиненіяхъ, несомнѣнно, оправдывается преступленіе, какъ болѣзнь, но оно нигдѣ не рекомендуется, какъ въ пресловутой мандевиллевской баснѣ о пчелахъ [75]). Съ полнымъ правомъ Ла-Меттри борется противъ безчувственной грубости судебной расправы, и если онъ желаетъ поставить врача на мѣсто теолога и судьи, то можно находить въ этомъ заблужденіе, но не прикрашиваніе преступленія; ибо никто не находитъ болѣзнь прекрасною. Нужно, въ самомъ дѣлѣ, удивляться, что при страшной злобѣ, которая повсюду поднялась противъ Ла-Меттри, ни разу не было выставлено ни одного положительнаго обвиненія противъ его образа жизни. Всѣ декламаціи о низости этого человѣка, котораго и мы, конечно, не можемъ причислить къ самымъ лучшимъ, основываются единственно и исключительно на его сочиненіяхъ, а въ этихъ сочиненіяхъ, при всей тенденціозной реторикѣ и легкомысленномъ остроумничаньи, есть всетаки значительное зерно здравыхъ мыслей.

Теорія морали Ла-Меттри, какъ она изложена именно въ „discours sur le bonheur", заключаетъ въ себѣ уже всѣ существенные принципы того ученія о себялюбіи, которое было позднѣе систематически развито *Гольбахомъ* и *Вольнеемъ*. Базисъ составляетъ устраненіе *абсолютной* морали и замѣна ея тою *относительною*, основывающеюся на государствѣ и обществѣ, которая является у Гоббса и Локка. Съ этимъ Ла-Меттри соединяетъ принадлежащее ему *ученіе объ удовольствіи*, которое было въ свою очередь ощипано его французскими послѣдователями и замѣнено болѣе неяснымъ понятіемъ себялюбія. Затѣмъ къ особенностямъ Ла-Меттри относится то, что онъ придаетъ большое значеніе *воспитанію* въ отношеніи къ морали, а также его, связывающаяся съ этимъ, полемика противъ *угрызеній совѣсти*.

[75]) Только въ томъ случаѣ, если у Ла-Меттри вырвать лишь отдѣльныя мѣста изъ общей ихъ связи, онѣ могутъ получить видимость восхваленія порока; наоборотъ, у *Мандевилля* порокъ оправдывается именно въ связи его идей, въ основной мысли высказаннаго въ немногихъ строкахъ, но очень опредѣленнаго и въ настоящее время очень спокойно распространившагося міровоззрѣнія. Самое сильное, что Ла-Меттри высказалъ въ этомъ направленіи, есть, конечно, мѣсто въ discours sur le bonheur, p. 176 и слѣд., смыслъ котораго вкратцѣ слѣдующій: «Если ты свинья отъ природы, то валяйся въ грязи, какъ свиньи, потому что ты неспособенъ къ высшему счастью, и всякія угрызенія совѣсти лишь уменьшали бы то единственное счастье, къ которому ты способенъ, безъ всякой пользы кому бы то нибыло». Но условіе тутъ то, что нужно быть свиньею въ человѣческомъ образѣ, что, конечно, не можетъ быть названо заманчивымъ. Сравнимъ съ этимъ слѣдующее, сообщаемое *Геттнеромъ*, мѣсто изъ примѣненія басни о пчелахъ: «Лишь глупцы могутъ льститься наслаждаться прелестями земли, быть знаменитыми на войнѣ, жить пріятно и въ тоже время всетаки быть добродѣтельными. Отставьте эти пустыя грезы. Обманъ, распутство, тщеславіе нужны для того, чтобы извлекать изъ нихъ сладкій плодъ... Порокъ также необходимъ для процвѣтанія государства, какъ голодъ для преуспѣянія людей». Я вспоминаю, что я прочелъ въ одномъ, прекратившемся теперь, періодическомъ изданіи («Internationale Revue», Wien, Arnold Hilberg'а изданіе) попытку защитить Мандевилля, причемъ опредѣленно указывалось на это мѣсто моей исторіи матеріализма. Попытка дѣлается такъ, что сообщается содержаніе басни о пчелахъ и указывается на то, что она не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что могло бы показаться неслыханнымъ въ настоящее время. Но этого я никогда и не утверждалъ. Я, напротивъ, того мнѣнія, что теорія крайней манчестерской школы и практическая мораль учредителей и другихъ очень почтенныхъ кружковъ настоящаго общества не только лишь случайно совпадаютъ съ баснею о пчелахъ Мандевилля, но исторически и принципіально вытекаютъ изъ одинаковаго источника. Если этимъ Мандевилль и возвышается на степень представителя великой исторической мысли, по крайней мѣрѣ, въ сферѣ личнаго и индивидуальнаго счастья въ порокѣ, то я не имѣю ничего возразить противъ этого. Я лишь утверждаю, что Мандевилль рекомендовалъ порокъ, а Ла-Меттри—нѣтъ.

При странныхъ каррикатурахъ на мораль Ла-Меттри, которыя все еще обыкновенны, мы не хотимъ упустить случая указать здѣсь вкратцѣ наиболѣе существенныя черты его системы.

Счастье человѣка основывается на чувствѣ удовольствія, которое по своему качеству одно и то же вездѣ — въ грубомъ и тонкомъ, въ короткомъ и продолжительномъ удовольствіи. Такъ какъ мы—лишь тѣло, то, слѣдовательно и самыя высокія духовныя наслажденія, по своей субстанціи, суть тѣлесное удовольствіе; но по своему достоинству ощущенія удовольствія очень различны. Чувственное наслажденіе интензивно, но кратко; счастье же, вытекающее изъ гармоническаго настроенія всего нашего существа, спокойно, но продолжительно. Тоже единство въ разнообразіи, которое господствуетъ во всей природѣ, существуетъ, слѣдовательно, и въ этой области, и всякій родъ удовольствія и счастья долженъ быть признанъ имѣющимъ принципіально одинаковое право, хотя благороднымъ и образованнымъ натурамъ свойственны другія радости, чѣмъ низкимъ и неразвитымъ. Эта разница—второстепенная, и разсматриваемое только по своей сущности, удовольствіе принадлежитъ не только невѣждамъ, также какъ образованнымъ, но и злымъ не меньше, чѣмъ добрымъ (См. *Шиллера* „Alle Guten, alle Bösen folgen ihrer Rosenspur").

Чувствованіе есть существенное, а образованіе лишь акциденціальное свой-

*

ство человѣка; прежде всего дѣло, поэтому, въ томъ, можетъ ли человѣкъ быть счастливымъ при всѣхъ обстоятельствахъ, т. е., основывается ли его счастье на *чувствованіи*, а не на образованіи. Это доказывается огромною массою необразованныхъ, чувствующихъ себя счастливыми въ своемъ невѣжествѣ и утѣшающихся при смерти химерическими надеждами, которыя для нихъ благодѣяніе.

Размышленіе можетъ возвысить удовольствіе, но не дать его. Кто счастливъ имъ, тотъ обладаетъ высшимъ счастьемъ, но чаще оно разрушаетъ счастье. Иной чувствуетъ себя счастливымъ одними естественными дарами, другой наслаждается богатствомъ, славою и любовью и чувствуетъ себя всетаки несчастливымъ, потому что онъ безпокоенъ, нетерпѣливъ, завистливъ и рабъ своихъ страстей. Опьяненіе отъ опіума производитъ физическимъ путемъ болѣе счастливое настроеніе, чѣмъ всѣ философскія разсужденія. Какъ счастливъ былъ бы человѣкъ, который могъ бы имѣть во всю свою жизнь такое настроеніе, какимъ даритъ это опьяненіе на время! Счастье сна, даже счастливаго умопомѣшательства слѣдуетъ признавать, поэтому, дѣйствительнымъ счастьемъ, въ особенности потому, что наше бодрствованіе часто бываетъ не болѣе, какъ сномъ. Умъ, знаніе и разумъ—часто безполезны для счастья, а иногда вредны. Они суть прибавочное украшеніе, безъ котораго душа можетъ обойдтись, и большая часть людей, у которыхъ ихъ дѣйствительно нѣтъ, не лишаются черезъ это счастья. Чувственность счастья есть скорѣе великое средство, которымъ природа дала всѣмъ людямъ одинаковое право и одинаковое притязаніе на довольство и сдѣлала одинаковымъ образомъ пріятнымъ существованіе для всѣхъ ихъ.

До сихъ поръ приблизительно (около шестой части всего цѣлаго) повидимому обратилъ вниманіе *Геттнеръ* (по его указанію, Literaturg. d. 18 Iahrh. II. S. 388 и слѣд.) на „discours sur le bonheur", конечно, изгладивши и въ этихъ пунктахъ логическую связь идей. Но мы имѣемъ здѣсь только общія основы этой этики и всетаки не безполезно посмотрѣть, какое ученіе о добродѣтели основывается на этомъ базисѣ. Но прежде еще нѣсколько словъ о самомъ базисѣ!

Можно вывести уже изъ предъидущаго, что Ла-Меттри ставитъ чувственное удовольствіе выше всего лишь потому, что оно *всеобще*. То, что мы понимаемъ подъ *духовными* наслажденіями, нисколько *не отрицается* въ его объективной сущности, а еще меньше въ его значеніи для индивидуума, и *глубже* лежитъ въ индивидуумѣ, чѣмъ чувственное удовольствіе, но оно просто подводится подъ общую сущность этого удовольствія; оно трактуется, какъ частный случай, который не можетъ имѣть въ общемъ и принципіальномъ разсмотрѣніи

такого же значенія, какъ само общее начало, но котораго относительное высшее достоинство нигдѣ однако не оспаривается. Сравнимъ съ этимъ одно изрѣченіе *Канта*: „Можно, слѣдовательно, какъ мнѣ кажется, вполнѣ согласиться съ Эпикуромъ, что всякое удовольствіе, хотя бы оно возбуждалось и тѣми понятіями, которыя пробуждаютъ эстетическія идеи, есть *животное*, т. е., тѣлесное ощущеніе; этимъ не дѣлается никакого ущерба *духовному* чувству уваженія къ нравственнымъ идеямъ, которое не есть удовольствіе, а самооцѣнка (человѣчества въ насъ), возвышающая насъ надъ потребностью въ немъ, ни даже менѣе благородному требованію *вкуса* [76])". Мы имѣемъ здѣсь оправданіе и критику рядомъ другъ съ другомъ. Этика Ла-Меттри негодна потому, что она есть ученіе объ удовольствіи, а не потому, что она сводитъ на чувственное удовольствіе и такія наслажденія, которыя являются при посредствѣ понятій.

Ла-Меттри затѣмъ разбираетъ точнѣе отношенія между *счастьемъ* и *образованіемъ* и находитъ, что разумъ самъ по себѣ не враждебенъ счастью, но враждебенъ только вслѣдствіе связывающихся съ мышленіемъ *предразсудковъ*. Освободившись отъ нихъ, опираясь на опытъ и наблюденіе, разумъ бываетъ, скорѣе, тоже опорою нашего счастья. Онъ хорошій руководитель, если самъ онъ позволяетъ вести себя природѣ. Образованный человѣкъ наслаждается высшимъ счастьемъ, чѣмъ необразованный [77]). Въ этомъ заключается и первое основаніе важнаго значенія *воспитанія*. Правда, естественная организація есть первый и самый важный источникъ нашего счастья, но воспитаніе есть второй также въ высшей степени важный. Оно въ состояніи уравновѣсить недостатки нашей организаціи своими преимуществами; но первая и самая высшая цѣль его,—успокоивать душу истиною. Едва ли нужно прибавлять, что здѣсь Ла-Меттри, какъ Лукрецій, прежде всего имѣетъ въ виду устраненіе вѣры въ безсмертіе. При этомъ прилагается особенное стараніе, чтобы показать, что *Сенека* [78]) и *Декартъ* были въ основаніи того же мнѣнія. Именно послѣднему опять воздается здѣсь большая похвала; чему онъ не могъ учить, имѣя въ виду теологовъ, старавшихся погубить его, то онъ разработалъ, по крайней мѣрѣ, настолько, что послѣ него и менѣе сильные, но смѣлые умы, сами необходимо должны сдѣлать выводъ.

[76]) Kants Kritik d. Urtheils-Kraft, p. 54; см. S. 346, ed. Hartenstein.

[77]) «Toutes choses égales n'est il pas vraî, que le savant avec plus de lumières sera plus heureux que l'ignorant?» p. 112 и 113 ed. Amsterd. 1774.

[78]) «Discours sur le bonheur» или «Anti-Seneque» служитъ первоначально введеніемъ къ сдѣланному Ла-Меттри переводу книги Сенеки «de vita beata». Объ интересѣ французовъ къ Сенекѣ см. *Rosenkranz*, Diderot., II, S. 352 и слѣд.

Чтобы перейти отъ этой эвдемонической основы къ понятію о добродѣтели, Ла-Меттри прибѣгаетъ къ *государству* и *обществу*, хотя, существенно инымъ образомъ, чѣмъ Гоббсъ [79]). Онъ соглашается съ нимъ въ томъ, что добродѣтели въ *абсолютномъ* смыслѣ слова не существуетъ, и что только *относительно*, и притомъ въ отношеніи къ обществу, можно называть что-нибудь хорошимъ или дурнымъ. Но здѣсь на мѣсто неизмѣннаго повелѣнія Левіаѳана является свободное сужденіе о добрѣ и злѣ для общества отъ индивидуума. Различіе законности и нравственности, которое у Гоббса вполнѣ изчезаетъ, вступаетъ здѣсь снова въ свои права, такъ, однако, что законъ и добродѣтель вытекаютъ изъ одного и того же источника, такъ какъ оба они въ нѣкоторомъ родѣ политическія установленія. Законъ существуетъ, чтобы устрашать, удерживать въ границахъ злыхъ; понятія о добродѣтели и достоинствѣ составляютъ побужденіе для добрыхъ посвящать свои силы общему благу.

Здѣсь, въ томъ, какъ Ла-Меттри изображаетъ содѣйствіе общему благу вслѣдствіе чувства чести, мы имѣемъ все ядро теоріи морали, которой позднѣе *Гельвецій* далъ такое широкое развитіе. Упоминается также и о самомъ важномъ принципѣ морали, на который матеріализмъ можетъ опереться, — о принципѣ *симпатіи*, но лишь мимоходомъ. „Человѣкъ нѣкоторымъ образомъ обогащаетъ самого себя благодѣяніемъ и принимаетъ участіе въ той радости, которую производитъ“. Отношеніе къ Я препятствуетъ Ла-Меттри признать во всей полнотѣ общую истину, которой онъ здѣсь касается. Несравненно чище и изящнѣе выражается позже *Вольней* въ „катехизисѣ французскаго гражданина“! Природа, говорится тамъ, устроила человѣка для общества. „Давши ему ощущенія, она устроила его такъ, что ощущенія другихъ отражаются въ немъ самомъ, и возбуждаютъ соощущенія удовольствія, печали, участія, которыя составляютъ прелесть и неразрывную связь общества“. Конечно, „прелесть“ существуетъ здѣсь, какъ связь между симпатіею и принципомъ *себялюбія*, который всѣмъ рядомъ этихъ французскихъ мораль-теоретиковъ, начиная съ Ла-Меттри, считается необходимымъ. При помощи смѣлой софистики Ла-Меттри выводитъ даже *презрѣніе къ тщеславію*, въ чемъ онъ признаетъ верхъ добродѣтели, изъ тщеславія. Истинное счастье, учитъ онъ, должно исходить отъ насъ самихъ, а не отъ другихъ. Великое дѣло, имѣя въ распоряженіи стоустую богиню, заставить ее молчать и быть для себя самого своею славою.

---

[79]) Въ концѣ разсужденія, S. 188 ed. Amsterd. 1774, Ла-Меттри утверждаетъ, что онъ ничего не заимствовалъ ни у Гоббса, ни у Милорда S.... (Shaftsbury ?),—что онъ все почерпнулъ изъ природы. Но ясно, что этимъ, предполагая bonam fidem этихъ словъ, совершенно не устраняется вліяніе названныхъ предшественниковъ на возникновеніе его образа мыслей.

Кто увѣренъ, что онъ по своему достоинству превосходитъ все свое отечество, нисколько не теряетъ въ славѣ, если онъ уклоняется отъ одобренія своихъ согражданъ и ограничивается собственнымъ уваженіемъ.

Стало быть, какъ видно, чистаго источника, изъ котораго вытекаютъ добродѣтели, нѣтъ, но добродѣтели всетаки существуютъ и признаются, и нѣтъ основанія принимать, что Ла-Меттри не смотрѣлъ на это серьозно. Но въ чемъ же можно видѣть его пресловутое оправдываніе или даже восхваленіе порока?

Ла-Меттри со своей точки зрѣнія совершенно справедливо объясняетъ, что вся разница между хорошими и дурными состоитъ въ томъ, что у однихъ общественный интересъ беретъ перевѣсъ надъ личнымъ, а у другихъ наоборотъ. Тѣ и другіе дѣйствуютъ по необходимости. Изъ этого, по мнѣнію Ла Меттри, должно слѣдовать, что *раскаяніе* нужно абсолютно отвергнуть, потому что оно только нарушаетъ покой человѣка, не оказывая вліянія на его дѣйствія.

Интересно, какъ именно здѣсь, въ самомъ слабомъ пунктѣ его системы, вкралось, очевидно, противорѣчіе съ его собственными основоположеніями, и здѣсь же находятъ себѣ наиболѣе пищи упреки противъ его личнаго характера. Укажемъ, чтобы не представить его ни слишкомъ хорошимъ, ни слишкомъ дурнымъ, на то, какъ онъ пришелъ къ своей полемикѣ противъ угрызеній совѣсти! Исходнымъ пунктомъ было, очевидно, наблюденіе, что размышленія и угрызенія совѣсти вслѣдствіе нашего воспитанія часто находятъ на насъ при вещахъ, которыя философъ можетъ не считать достойными порицанія. При этомъ прежде всего, конечно, имѣется въ виду все отношеніе индивидуума къ религіи и церкви, затѣмъ же преимущественно мнимо безвредныя чувственныя наслажденія, въ особенности — половой любви. Но въ этой области французскимъ писателямъ этой эпохи, съ Ла-Меттри во главѣ, не доставало способности тонко различать вещи, потому что въ единственномъ обществѣ, которое они знали, благодать строгаго порядка семейной жизни и нераздѣльной съ нею большей чистоты нравовъ, была и безъ нихъ потеряна и почти забыта. Экцентрическія мысли о систематическомъ награжденіи добродѣтели и храбрости прекрасными женщинами, которыя проповѣдуетъ Гельвецій, находятъ у Ла-Меттри прелюдію себѣ въ жалобѣ, что добродѣтель лишается части своей естественной награды вслѣдствіе безполезныхъ и неосновательныхъ сомнѣній. Обобщеніе этого положенія опирается потомъ на признаніе угрызеній совѣсти за уставы *прежняго моральнаго состоянія*, которое въ настоящее время не имѣетъ для насъ уже никакого реальнаго значенія.

Но здѣсь, Ла-Меттри, очевидно, просмотрѣлъ, что онъ прямо придавалъ воспитанію самое высокое значеніе какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для

общества, и притомъ въ двухъ его степеняхъ. Прежде всего воспитаніе служитъ, какъ мы уже упоминали, для улучшенія организаціи индивидуума. Но затѣмъ Ла-Меттри признаетъ за обществомъ право содѣйствовать ради общаго блага развитію посредствомъ воспитанія тѣхъ представленій, которыя приводятъ отдѣльное лицо къ тому, чтобы оно служило совокупности людей и находило въ этомъ служеніи счастье, даже при личныхъ жертвахъ.

Но далѣе, какъ добрый человѣкъ имѣетъ полное право искоренять въ себѣ тѣ угрызенія совѣсти, которыя вытекаютъ изъ дурнаго, несправедливо осуждающаго чувственныя наслажденія воспитанія, такъ дурной человѣкъ, которому Ла-Меттри все еще желалъ бы оставить столько счастія, сколько *для него возможно*, долженъ стараться объ устраненіи всяческихъ угрызеній совѣсти, потому что онъ не можетъ дѣйствовать какъ-нибудь иначе, и карающая справедливость всетаки рано или поздно постигнетъ его, съ угрызеніями ли его совѣсти или безъ нихъ.

Здѣсь, очевидно, ошибка заключается не только въ грубомъ дѣленіи людей на „хорошихъ“ и „дурныхъ“, причемъ упущено изъ виду безконечное разнообразіе психологическихъ комбинацій хорошихъ и дурныхъ мотивовъ, но также уничтожена и психологическая причинность для угрызеній совѣсти у дурныхъ людей, между тѣмъ какъ у хорошихъ она признается. Если можетъ случиться, что добрые могутъ удержаться остаткомъ привитой воспитаніемъ морали отъ безвредныхъ наслажденій, то, очевидно, должно быть возможнымъ и то, что дурные люди могутъ удержаться остаткомъ привитыхъ воспитаніемъ ощущеній отъ дурныхъ дѣлъ. Очевидно также то, что испытываемое въ первомъ случаѣ раскаяніе можетъ стать во второмъ останавливающимъ мотивомъ. Но Ла-Меттри долженъ отрицать это, или упустить изъ виду, для того, чтобы дойти до своего радикальнаго отверженія всякаго раскаянія.

Лучшій плодъ его системы есть то, что онъ требуетъ гуманнаго и возможно мягкаго наказанія. Общество должно преслѣдовать для своего сохраненія злыхъ, но оно не должно причинять имъ зла болѣе, чѣмъ того требуетъ эта цѣль. Наконецъ, нужно замѣтить, что Ла-Меттри старается еще болѣе округлить свою систему, утверждая, что удовольствіе дѣлаетъ человѣка радостнымъ, веселымъ и пріятнымъ, а стало быть уже само по себѣ есть дѣйствительная связь общества, между тѣмъ какъ воздержаніе дѣлаетъ характеръ суровымъ, нетерпимымъ и, слѣдовательно, необщительнымъ.

Можно судить объ этой системѣ морали, какъ угодно; но всетаки нельзя отрицать, что она продумана и богата мыслями, значеніе которыхъ доказывается уже тѣмъ, что позднѣе онѣ повторяются у другихъ въ широкомъ систематическомъ развитіи, и тѣмъ, что живо возбуждали интересъ современни-

ковъ. Насколько сознательно такіе люди, какъ Гольбахъ, Гельвецій, Вольней, черпали изъ Ла-Меттри, мы не можемъ прослѣдить. Вѣрно, конечно, то, что всѣ они читали его и что всѣ они считали себя далеко выше его. И въ самомъ дѣлѣ, многія изъ этихъ мыслей настолько лежатъ въ характерѣ времени, что хотя Ла-Меттри можно приписать первенство, но нельзя съ достовѣрностью приписать оригинальность. Какъ много подобныхъ вещей находилось въ устномъ обращеніи, прежде чѣмъ кто-нибудь отважился написать ихъ и напечатать! Сколько ихъ скрывается въ сочиненіяхъ самаго различнаго рода между строчками, въ гипотетической формѣ, какъ будто бы шутя высказанныхъ тамъ, гдѣ ихъ никогда не стали бы искать! Прежде всего, *Монтань* для французской литературы есть неисчерпаемый рудникъ смѣлыхъ идей, и Ла-Меттри доказываетъ своими цитатами, что онъ прилежно читалъ его. Если прибавить сюда еще *Бэля* и *Вольтера*, изъ которыхъ послѣдній, правда, лишь послѣ появленія Ла-Меттри принялъ свое болѣе радикальное направленіе, то легко увидѣть, что нужно было бы особенное изслѣдованіе для того, чтобы повсюду установить, гдѣ заимствованіе, гдѣ собственная мысль Ла-Меттри. Напротивъ, съ спокойною совѣстью можно утверждать, что едва ли кто-нибудь изъ писателей менѣе его старался рядиться въ чужія перья. Хотя мы рѣдко находимъ у него *точныя* цитаты, но часто онъ называетъ своего предшественника по крайней мѣрѣ какимъ-нибудь словомъ или указаніемъ; можетъ быть, онъ старался скорѣе найдти себѣ единомышленниковъ тамъ, гдѣ онъ стоитъ одинъ, чѣмъ, наоборотъ, выставлялъ себя оригиналомъ, гдѣ онъ не таковъ.

Впрочемъ, такой писатель, какъ Ла-Меттри, легко могъ прійдти къ самымъ дерзкимъ идеямъ, такъ какъ онъ нетолько не боится дерзкихъ изрѣченій. противныхъ обыкновенному образу мыслей, но прямо ищетъ ихъ. Нельзя найдти большей противоположности въ этомъ отношеніи, какъ противоположность между свободорѣчіемъ Монтаня и Ла-Меттри. Монтань является намъ въ своихъ самыхъ отважныхъ положеніяхъ почти всегда наивнымъ и, потому, достойнолюбезнымъ. Онъ болтаетъ, какъ человѣкъ, не имѣющій никакого даже самаго далекаго намѣренія оскорбить кого-нибудь и вдругъ роняющій выраженіе, вѣса котораго онъ, повидимому, самъ не замѣчаетъ, между тѣмъ какъ оно пугаетъ или удивляетъ читателя, какъ скоро онъ останавливаетъ на немъ свое вниманіе. Ла-Меттри нигдѣ не наивенъ. Заученная аффектація есть злѣйшій его недостатокъ, но именно тотъ самый недостатокъ, который больше всего былъ наказанъ, потому что онъ дѣлалъ легкимъ для его противниковъ искаженіе настоящей мысли. Даже кажущіяся противорѣчія въ его утвержденіяхъ очень часто объясняются (не говоря о томъ недостаточномъ самоопроверженіи, которое онъ часто устраиваетъ ради сохраненія ано-

нима) преувеличеннымъ выраженіемъ какого-нибудь противоположенія, которое слѣдуетъ понимать совсѣмъ не какъ отрицаніе, но только какъ частное ограниченіе.

Это свойство дѣлаетъ въ особенности непріятными тѣ произведенія Ла-Меттри, въ которыхъ онъ старался о поэтическомъ прославленіи сладострастія. *Шиллеръ* говоритъ о вольностяхъ поэзіи въ противоположность законамъ приличія: „только природа можетъ ихъ оправдать" и „только прекрасная природа можетъ ихъ оправдать". Въ томъ и другомъ отношеніяхъ „volupté„ и „l'art de jouir" — Ла-Меттри осуждаются самымъ рѣзкимъ образомъ, какъ литературныя произведенія, простымъ приложеніемъ этого масштаба. *Иберветъ* справедливо говоритъ объ этихъ сочиненіяхъ, что они стараются оправдать чувственное наслажденіе „болѣе искусственно высокопарнымъ, чѣмъ легкомысленнымъ образомъ" [80]). Слѣдуетъ ли судить *человѣка* строже въ нравственномъ смыслѣ, когда онъ *искуственно сочиняетъ* подобныя вещи изъ любви къ принципу, чѣмъ тогда, когда онъ изливаетъ ихъ на бумагу съ естественнымъ удовольствіемъ — это мы оставляемъ нерѣшеннымъ.

На всякій случай, намъ не слѣдуетъ слишкомъ осуждать *Фридриха Великаго* за то, что онъ вступился за этого человѣка, и когда ему было запрещено пребываніе даже въ Голландіи, вызвалъ его въ Берлинъ, гдѣ онъ сдѣлался чтецомъ короля, получилъ мѣсто въ академіи и снова принялся за свою врачебную практику. „Репутаціи философа и несчастливца", пишетъ король въ своей éloge, „было достаточно, чтобы доставить г. Ла-Меттри убѣжище въ Пруссіи". Онъ считалъ, стало быть, „Homme machine" и естественную исторію души философіею. Если онъ самъ высказывался потомъ очень презрительно о сочиненіяхъ Ла-Меттри, то онъ имѣлъ при этомъ въ виду, безъ сомнѣнія, главнымъ образомъ ранѣе упомянутыя сочиненія; объ его личномъ характерѣ король судилъ совершенно благопріятно не только въ этой оффиціальной поминальной рѣчи, но также и въ частныхъ дружескихъ разговорахъ. Это имѣетъ тѣмъ больше вѣсу, что Ла-Меттри, какъ мы знаемъ, позволялъ себѣ при дворѣ много вольностей и держался въ обществѣ очень непринужденно.

Больше всего повредилъ себѣ Ла-Меттри *своею смертью*. Если бы новый матеріализмъ имѣлъ только такихъ представителей, какъ Гассенди, Гоббсъ, Толандъ, Дидро, Гриммъ и Гольбахъ, то отъ фанатиковъ, такъ охотно основывающихъ свои сужденія на мелкихъ частностяхъ, ускользнулъ бы желанный случай для обвинительнаго приговора надъ матеріализмомъ. Едва Ла-Меттри насладился нѣсколько лѣтъ своимъ новымъ счастіемъ при дворѣ Фридриха Великаго, какъ французскій посланникъ, Тирконель, котораго онъ счастливо вылечилъ отъ тяжелой болѣзни, устроилъ праздникъ по поводу выздоровленія, который и свелъ легкомысленнаго врача въ могилу. Говорятъ, что, хвастаясь своею способностью къ наслажденію и, конечно, полагаясь на свое здоровье, онъ съѣлъ цѣлый паштетъ съ трюфелями, послѣ чего тотчасъ же захворалъ и умеръ въ домѣ посла въ горячкѣ и сильномъ бреду. Этотъ случай надѣлалъ тѣмъ больше шума, что какъ разъ въ это время и эвтаназія атеистовъ принадлежала къ числу живо обсуждавшихся вопросовъ времени. Въ 1712 году появилось французское сочиненіе, главнымъ авторомъ котораго считаютъ Деланда, въ которомъ дается перечень великихъ людей, умершихъ шутя. Книга явилась въ 1747 въ нѣмецкомъ переводѣ и была еще у всѣхъ въ памяти. Какіе ни были въ ней недостатки, но всетаки она пріобрѣла извѣстное значеніе своею оппозиціею противъ обыкновеннаго ортодоксальнаго ученія, которое признаетъ или смерть въ отчаяніи, или же смерть согласно съ церковью. Такъ точно, какъ диспутировали о томъ, можетъ ли атеистъ жить нравственно, и возможно ли, стало быть—по гипотезѣ Бэля—государство изъ атеистовъ, такъ спорили и о вопросѣ, можетъ ли атеистъ спокойно умереть. Совершенно вопреки логикѣ, которая, когда дѣло идетъ объ образованіи общаго положенія, ставитъ единственную отрицательную инстанцію выше цѣлаго ряда положительныхъ, предразсудокъ обыкновенно даетъ болѣе значенія единственному случаю, благопріятному для того, что имъ утверждается, чѣмъ всѣмъ неблагопріятнымъ. Кончина же Ла-Меттри въ горячечномъ бреду, вслѣдствіе того, что онъ съѣлъ большой паштетъ съ трюфелями, есть предметъ, пригодный для того, чтобы такъ наполнить узкій горизонтъ фанатика, что никакому другому представленію не останется болѣе мѣста. Но, впрочемъ, вся исторія, надѣлавшая столько шуму, не стоитъ даже внѣ сомнѣнія относительно главнаго факта, а именно настоящей причины смерти. *Фридрихъ Великій* говоритъ о его смерти въ поминальной рѣчи только: „Г. Ла-Меттри умеръ въ домѣ милорда Тирконеля, французскаго уполномоченнаго, которому онъ возвратилъ жизнь. Болѣзнь, повидимому, какъ бы зная, съ кѣмъ она имѣетъ дѣло, имѣла догадливость напасть сначала на его мозгъ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе убить его. Онъ получилъ горячку съ жестокимъ бредомъ. Больной былъ принужденъ прибѣгнуть къ знанію своихъ коллегъ но не нашелъ въ нихъ помощи, которую онъ такъ часто находилъ въ своихъ собствен-

---

[80]) См. *Schiller*, über naive und sentimentale Dichtung, X, S. 480 u. ff. Hist. krit. Ausgabe, XII, S. 219 и слѣд. стараго маленькаго изданія.—*Ueberweg*, Grundriss, III (3 Aufl.) S. 143.

ныхъ знаніяхъ какъ для себя, такъ и для публики". Совершенно другое, конечно, высказываетъ король въ своемъ письмѣ къ сестрѣ, маркграфинѣ фонъ-Байрейтъ [81]). Здѣсь упоминается, что Ла-Меттри, съѣвши паштетъ изъ фазановъ, получилъ „indigestion". За настоящую причину смерти король считаетъ повидимому, однако, кровопусканіе, которое Ла-Меттри *прописалъ самъ себѣ*, чтобы доказать нѣмецкимъ врачамъ, съ которыми онъ спорилъ объ этомъ предметѣ, цѣлесообразность кровопусканія въ этомъ случаѣ.

III. Система природы.

Если бы въ нашемъ планѣ было прослѣдить одиночныя развѣтвленія матеріалистическаго міросозерцанія во всѣхъ его теченіяхъ, разсмотрѣть большую или меньшую послѣдовательность мыслителей и писателей, которые, то лишь случайно содѣйствовали матеріализму, то все болѣе и болѣе приближались къ нему путемъ постепеннаго развитія, то, наконецъ, обнаруживали рѣшительно матеріалистическое настроеніе такъ-сказать противъ воли, — то никакая другая эпоха не представила бы намъ столь богатаго матеріала, какъ вторая половина восемнадцатаго столѣтія, и никакая другая страна не заняла бы столько мѣста въ нашемъ изложеніи, какъ Франція. Тутъ мы находимъ прежде всего Дидро, человѣка, полнаго ума и энергіи, такъ часто называемаго главою и руководителемъ матеріалистовъ, между тѣмъ какъ онъ, однако, прошелъ не только долгій процессъ развитія, прежде чѣмъ достигъ той точки зрѣнія, которую дѣйствительно можно назвать матеріализмомъ, но и до послѣдней минуты оставался въ броженіи, не позволившемъ ему достигнуть округленности и ясности въ своихъ взглядахъ. Эта благородная натура, заключавшая въ себѣ всѣ добродѣтели и всѣ недостатки идеалиста, главнымъ образомъ рвеніе ко благу людей, самоотверженную любовь къ друзьямъ и непоколебимую вѣру въ доброе, прекрасное и истинное и въ прогрессъ міра, была, какъ мы уже показали выше, вовлечена въ матеріализмъ потокомъ времени, такъ-сказать противъ воли. Другъ и сотрудникъ Дидро, *д'Аламбэръ*, былъ напротивъ того, уже далеко выше матеріализма, такъ какъ онъ былъ расположенъ думать, что „все, что мы видимъ, есть только явленіе въ нашихъ чувствахъ, что внѣ насъ не существуетъ ничего, соотвѣтствующаго тому, что мы думаемъ видѣть". Онъ могъ

[81]) Это письмо, въ которомъ находится упомянутый выше неблагопріятный отзывъ о Ла-Меттри, какъ писателѣ («Il était gai, bon diable, bon médicin et tres mauvais auteur; mes en ne lisant pas ses livres il y avait moyen d'en être très content»), помѣчено 21 ноября 1751 г.; извлеченіе находится въ nouv. bibliogr. génerale подъ рубрикою «Lamettrie».

бы быть для Франціи тѣмъ, чѣмъ *Кантъ* сталъ для всемірной исторіи, если бы онъ твердо держался этой мысли и хоть сколько-нибудь возвысилъ ее надъ уровнемъ скептическаго настроенія. Но онъ не сталъ даже „*Протагоромъ*", которымъ хотѣла сдѣлать его шутка Вольтера. Осмотрительный и сдержанный *Бюффонъ*, замкнутый и дипломатичный *Гриммъ*, тщеславный и поверхностный *Гельвецій*: всѣ они стоятъ близко къ матеріализму, не представляя намъ той твердой точки зрѣнія и того правильно послѣдовательнаго проведенія основной мысли, которыми при всемъ легкомысліи выраженія отличался Ла-Меттри. Мы должны были бы упомянуть о Бюффонѣ, какъ о натуралистѣ, а главнымъ образомъ разсмотрѣть здѣсь ближе *Кабаниса*, отца матеріалистической физіологіи, если бы наша окончательная цѣль не побуждала насъ скорѣе вступить въ рѣшающую дѣло область, и лишь послѣ историческаго изложенія основныхъ вопросовъ, о которыхъ идетъ дѣло, бросить взглядъ на частныя науки. Такимъ образомъ, мы считаемъ правильнымъ лишь мимоходомъ коснуться именно періода между появленіемъ l'homme machine и système de la nature, который даетъ такую богатую добычу историкамъ литературы, и сейчасъ же перейдти къ сочиненію, которое часто называлось кодексомъ или библіею всего матеріализма.

Система природы съ ея прямымъ, честнымъ языкомъ, съ ея почти нѣмецкимъ ходомъ мысли и ея доктринерски-подробнымъ изложеніемъ сразу представила ясный результатъ всѣхъ бродившихъ въ умахъ мыслей времени, и этотъ результатъ въ своей твердой законченности оттолкнулъ даже тѣхъ, которые наиболѣе содѣйствовали его достиженію. Ла-Меттри испугалъ, главнымъ образомъ, Германію. Система природы испугала Францію. Если тамъ поражало легкомысліе, которое до глубины души противно нѣмцамъ, то здѣсь ученая серьозность книги навѣрное содѣйствовала, отчасти, тому раздраженію, которое ее встрѣтило. Но огромную разницу представляло время появленія относительно состоянія умственной дѣятельности обѣихъ націй. Франція приближалась къ революціи, между тѣмъ какъ въ Германіи шли на встрѣчу періоду процвѣтанія литературы и философіи. Въ системѣ природы мы находимъ уже рѣзкую струю воздуха революціи.

Эта книга вышла въ 1770 году подъ заглавіемъ: Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, мнимо въ Лондонѣ, а въ дѣйствительности въ Амстердамѣ. Она носила имя уже десять лѣтъ тому назадъ умершаго Мирабо, и сверхъ того еще краткій очеркъ жизни и сочиненій этого человѣка, бывшаго секретаремъ академіи. Никто не вѣрилъ этому авторству; но замѣчательнымъ образомъ никто также не угадалъ истиннаго источника книги, хотя она вышла изъ настоящаго центра матеріалистическаго лагеря и

представляла въ сущности только одно звено въ длинной цѣпи литературныхъ произведеній одного оригинальнаго и замѣчательнаго человѣка.

Поль Гейнрихъ Дитрихъ *фонъ-Гольбахъ*, богатый нѣмецкій баронъ, родившійся въ 1723 году въ Гейдельсгеймѣ въ Пфальцѣ, прибылъ въ Парижъ еще въ ранней юности и, подобно своему земляку Гримму, съ которымъ былъ очень друженъ, совершенно сжился съ французскою національностью. Разсматривая вліяніе, которое оказывали оба они на окружающихъ, и сравнивая характеры веселаго и остроумнаго кружка, имѣвшаго обыкновеніе собираться около гостепріимнаго очага Гольбаха, легко увидѣть, что обоимъ нѣмцамъ всегда принадлежала руководящая роль въ философскихъ вопросахъ, которые здѣсь разсматривались. Спокойные, стойкіе и внимательные, какъ самосознательные кормчіе, стоятъ они въ этомъ водоворотѣ кипящихъ талантовъ. Съ ролью наблюдателей соединяютъ они, каждый по своему, глубоко проникающее вліяніе, которое тѣмъ неодолимѣе, чѣмъ незамѣтнѣе оно дѣйствуетъ.

Въ особенности Гольбахъ казался почти лишь вѣчно добродушнымъ и щедрымъ maître d'hotel-емъ философскаго кружка, котораго юморъ и сердечная доброта очаровывали каждаго, благотворительности котораго, домашнимъ и общественнымъ добродѣтелямъ, умѣренности и простотѣ среди избытка каждый удивлялся тѣмъ свободнѣе, чѣмъ больше каждый талантъ находилъ вблизи его самое полное признаніе, причемъ самъ Гольбахъ не претендовалъ ни на какую другую роль, кромѣ роли любезнаго хозяина. Въ этой скромности его и заключается собственно существенное основаніе того факта, что съ такимъ трудомъ можно было рѣшиться считать самаго Гольбаха авторомъ книги, повергшей въ смятеніе образованный міръ. Даже тогда, когда уже давнымъ давно было извѣстно, что книга вышла изъ его интимнаго кружка, всетаки еще стремились приписать ея авторство то математику Лагранжу, бывшему домашнимъ учителемъ въ семействѣ Гольбаха, то Дидро, то систематическому соединенію нѣсколькихъ силъ. Теперь не подлежитъ болѣе сомнѣнію, что Гольбахъ былъ истиннымъ авторомъ, хотя въ выполненіи отдѣльныхъ частей принимали участіе и Лагранжъ, спеціалистъ, Дидро, мастеръ стиля, и Нэжонъ, литературный помощникъ Дидро и Гольбаха [82]). Гольбахъ былъ нетолько настоящимъ авторомъ цѣлаго, но онъ былъ именно тою систематическою головою, которая господствовала надъ работой и давала ей направленіе. И у Гольбаха была никакъ не одна лишь тенденція, но онъ обладалъ огромною массою естественнонаучныхъ знаній. А именно онъ изучалъ и химію, написалъ статью по этому предмету для энциклопедіи и перевелъ много химическихъ сочиненій съ нѣмецкаго на французскій. „Объ его учености нужно сказать тоже“, пишетъ Гриммъ, „что и объ его состояніи. Никогда нельзя было бы догадываться объ нихъ, если бы онъ могъ ихъ скрыть безъ ущерба своему собственному удовольствію и въ особенности удовольствію своихъ друзей“.

[82]) См. Hettner, II. S. 364.—О Нэжонѣ, «попѣ атеизма», см. *Rosenkranz*, Diderot, II. S. 2?8 и слѣд.

Остальныя сочиненія Гольбаха [83]), которыхъ очень много, трактуютъ по большей части о тѣхъ же самыхъ вопросахъ, какъ система природы,—отчасти какъ въ сочиненіи: Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles (1772),—въ популярной формѣ и съ опредѣленнымъ намѣреніемъ дѣйствовать на массы И политическое направленіе Гольбаха было также яснѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ большинства его французскихъ современниковъ, хотя онъ не высказывался рѣшительно за извѣстную форму государства. Неясныхъ мечтаній объ установленіяхъ Англіи, опирающихся на невозможныя въ другихъ странахъ отношенія, онъ не раздѣлялъ. Съ спокойною и безстрастною силою онъ излагаетъ право народовъ на самоопредѣленіе, обязанность всѣхъ правительствъ преклоняться передъ этимъ правомъ и служить жизненной цѣли націй, преступность всякаго притязанія, направленнаго противъ верховной власти народа и ничтожество всѣхъ договоровъ, законовъ и юридическихъ формъ, которые стремятся дать опору такимъ преступнымъ притязаніямъ отдѣльныхъ лицъ. Право народа на революцію при ненормальныхъ состояніяхъ имѣетъ для него значеніе аксіомы, и здѣсь онъ мѣтко попадаетъ въ цѣль.

Этика Гольбаха строга и чиста, хотя онъ и не восходитъ выше понятія благополучія. Ей недостаетъ искренности и поэтическаго духа, которые одушевляютъ ученіе Эпикура о гармоніи душевной жизни, но она значительно склоняется къ тому, чтобы отвергнуть точку зрѣнія индивидуума и основать добродѣтели на точкѣ зрѣнія государства и общества. Гдѣ мы находимъ, повидимому, въ системѣ природы фривольное выраженіе, тамъ въ сущности не столько поверхностная и легкомысленная игра съ самою нравственностью,—а это и было бы собственно фривольнымъ,—сколько полное неумѣнье оцѣнить нравственное и идеальное содержаніе традиціонныхъ постановленій, въ особенности церкви и откровенной вѣры. Если это неумѣнье цѣнить вытекаетъ уже изъ неисторическаго духа восемнадцатаго столѣтія, то оно вдвое понятнѣе среди націи, которая, какъ французская нація того времени, не имѣетъ никакой настоящей поэзіи; ибо изъ этого жизненнаго источника изливается все то, что имѣетъ силу существованія и творчества, основанную глубоко на самой сущности человѣка, изливается, не дожидаясь оправданія ума. Такимъ

[83]) См. *Rosenkranz*, Diderot. S. 78 и слѣд.

образомъ, и въ знаменитомъ сужденіи Гёте о системѣ природы самая глубокая критика слилась съ величайшею несправедливостью, выражая, въ наивной самоувѣренности собственной его дѣятельности и творчества, величественную оппозицію юношески-свѣжей нѣмецкой умственной жизни противъ кажущейся „дряхлости" Франціи.

Система природы распадается на двѣ части, изъ которыхъ первая заключаетъ въ себѣ общія основы и *антропологію*, а вторая—на сколько можно еще употребить это выраженіе, — *теологію*. Уже въ предисловіи указывается, что стремленіе дѣйствовать для блага человѣчества есть истинный исходный пунктъ автора.

„Человѣкъ несчастливъ", такъ начинается предисловіе, „только потому, что онъ дурно знаетъ природу. Его умъ такъ зараженъ предразсудками, что можно бы думать, что онъ на вѣки осужденъ на заблужденіе; узы предубѣжденія, которыми опутываютъ его съ дѣтства, такъ срослись съ нимъ, что только съ величайшимъ трудомъ можно снять ихъ опять". Къ своему несчастію, онъ стремится возвыситься надъ видимымъ міромъ и жестокіе опыты постоянно убѣждаютъ его въ ничтожествѣ его попытокъ. Человѣкъ презиралъ изученіе природы и гонялся за призраками, которые, подобно блуждающимъ огнямъ, ослѣпляли его и отклоняли отъ простой стези истины, безъ которой онъ не можетъ достигнуть счастья. Время, поэтому, искать въ природѣ цѣлебнаго средства противъ зла, въ которое повергла насъ мечтательность. Существуетъ лишь одна истина, и она никогда не можетъ вредить.—Отъ заблужденія происходятъ позорныя оковы, которыя тираны и жрецы съумѣли повсюду наложить на націи; отъ заблужденія произошло рабство, которымъ удручены были націи; отъ заблужденія—ужасы религіи, которые обусловливаютъ то, что люди тупѣли въ страхѣ или въ фанатизмѣ убивали другъ друга изъ-за химеръ. Отъ заблужденія происходятъ вкоренившаяся злоба и жестокія преслѣдованія, постоянное кровопролитіе и возмутительныя трагедіи, сценою которыхъ должна была стать земля во имя интересовъ неба.

Попытаемся, поэтому, разсѣять туманъ предразсудковъ и внушить человѣку мужество и уваженіе къ своему разуму. Кто не можетъ отрѣчься отъ грезъ, тотъ можетъ, по крайней мѣрѣ, позволить другимъ создавать себѣ взгляды на свой ладъ и питать убѣжденіе, что для обитателей земли главное дѣло въ томъ, чтобы быть справедливыми, благодѣтельными и міролюбивыми.

Въ пяти главахъ разсматриваются общія основы пониманія природы. — Природа, движеніе, вещество, закономѣрность всего происходящаго и сущность порядка и случая,—вотъ предметы, къ изслѣдованію которыхъ Гольбахъ примыкаетъ свои основныя положенія. Между этими главами въ особенности послѣдняя своимъ рѣзкимъ устраненіемъ всякой теологіи навсегда отдѣлила деистовъ отъ матеріалистовъ, и она именно побудила Вольтера къ сильнымъ нападеніямъ на Систему Природы.

Природа есть великое цѣлое; человѣкъ есть часть ея и находится подъ ея вліяніемъ. *Существа, которыя полагаются внѣ природы, суть всегда созданія воображенія*, о сущности которыхъ мы также мало можемъ составить представленіе, какъ объ ихъ мѣстопребываніи и объ ихъ образѣ дѣйствія. Не существуетъ ничего и не можетъ ничего существовать за предѣлами круга, который заключаетъ всѣ существа. Человѣкъ есть физическое существо, и *его моральное существованіе есть лишь особая сторона физическаго*,—извѣстный, изъ его особенной организаціи выводимый модусъ дѣйствія.

Все, что человѣческій умъ выдумалъ для улучшенія нашего положенія, было лишь слѣдствіемъ взаимодѣйствія между вложенными въ него потребностями и окружающею природою. И животное переходитъ отъ простыхъ потребностей и формъ къ болѣе и болѣе сложнымъ; подобнымъ образомъ и растеніе. Незамѣтно растетъ алое рядъ годовъ, пока не принесетъ наконецъ цвѣтовъ, которые суть предвѣстники его близкой смерти. Человѣкъ, какъ физическое существо, дѣйствуетъ по явнымъ чувственнымъ вліяніямъ; какъ существо моральное—по вліяніямъ, которыхъ наши предразсудки не позволяютъ намъ распознать. Образованіе есть развитіе, какъ уже Цицеронъ сказалъ: „Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura". Во всѣхъ недостаткахъ нашихъ понятій виноватъ недостатокъ опыта, а каждое заблужденіе непосредственно связано съ вредомъ. По недостатку знанія природы человѣкъ создалъ себѣ божества, которыя стали единственнымъ предметомъ его надеждъ и опасеній, не соображая, что природа не знаетъ ни ненависти, ни любви, и безпрерывно, творя то добро, то зло, дѣйствуетъ по неизмѣннымъ законамъ. Міръ повсюду не представляетъ намъ ничего, кромѣ матеріи и движенія. Онъ есть безконечная цѣпь причинъ и дѣйствій; разнообразнѣйшія вещества находятся въ постоянномъ взаимодѣйствіи, и ихъ различныя свойства и составъ образуютъ для насъ сущность отдѣльныхъ вещей. Природа въ широкомъ смыслѣ есть, слѣдовательно, совокупность различныхъ веществъ во всѣхъ отдѣльныхъ вещахъ вообще; въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, природа вещи есть совокупность ея свойствъ и формъ дѣйствія. Поэтому, если говорятъ, что природа производитъ дѣйствіе, то тутъ не олицетворяется природа, какъ абстрактъ; говорится лишь то, что разсматриваемое дѣйствіе есть необходимый результатъ свойствъ одного изъ существъ, образующихъ видимое нами великое цѣлое.

Въ ученіи *о движеніи* Гольбахъ стоитъ совершенно на томъ базисѣ, который Толандъ принялъ въ разсужденіи, упомянутомъ нами выше. Онъ, правда, дурно опредѣляетъ движеніе [84]) но разсматриваетъ его всесторонне и основательно, совершенно, однако, не пускаясь въ математическія теоріи, какъ и вообще во всемъ сочиненіи,—сообразно его практической цѣли,—положительное и частное отступаетъ на задній планъ передъ разсужденіями и абстракціями.

Каждая вещь въ силу своей особенной природы способна къ извѣстнымъ движеніямъ. Такъ наши чувства способны принимать впечатлѣнія отъ извѣстныхъ объектовъ. Мы не можемъ знать чего-либо ни о какомъ тѣлѣ, если оно не производитъ въ насъ, прямо или косвенно, измѣненія. Всякое движеніе, которое мы воспринимаемъ, или перемѣщаетъ какое-нибудь тѣло на другое мѣсто, или оно совершается между мельчайшими частицами этого тѣла и производитъ нарушенія или измѣненія, которыя мы замѣчаемъ лишь по измѣненнымъ свойствамъ тѣла. Движенія такого вида лежатъ въ основаніи роста растенія и животнаго и *интеллектуальнаго возбужденія человѣка.*

Перенесенными называются движенія, когда они даются тѣлу извнѣ; самостоятельными, когда причина движенія находится въ самомъ тѣлѣ. Сюда причисляютъ въ человѣкѣ хожденіе, говореніе, мышленіе, хотя при болѣе точномъ разсмотрѣніи мы можемъ найти, что въ строгомъ смыслѣ самостоятельныхъ движеній не существуетъ. Человѣческая воля опредѣляется внѣшними причинами.

Сообщеніе движенія однимъ тѣломъ другому совершается по необходимымъ законамъ. Все во вселенной находится въ постоянномъ движеніи, и всякій покой есть лишь кажущійся [85]). Даже то, что физики назвали „nisus", слѣдуетъ

[84]) Опредѣленіе въ началѣ главы 2 гласитъ: «Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place». Въ этомъ опредѣленіи уже предполагается тождественность движенія съ «nisus» или «conatus» тогдашнихъ теоретиковъ, которую Гольбахъ старается доказать въ продолженіи главы, что ведетъ къ установленію высшаго понятія («effort», Anstrengung», въ нѣмецкомъ переводѣ, Leipzig 1841), въ сущности уже заключающаго въ себѣ понятіе движенія и, кромѣ того, содержащаго въ себѣ антропоморфическій оттѣнокъ, отъ котораго свободно болѣе простое понятіе движенія.—См. также слѣд. прим.

[85]) Въ этомъ мѣстѣ (р. 17 и сл. изд. A Londres 1780; S 23 и слѣд. перевода) авторъ цитируетъ *Толанда*, letters to Serena; однако, онъ не примѣняетъ въ полной строгости ученія Толанда о движеніи. Толандъ показываетъ, что «покой» слѣдуетъ понимать не только всегда относительно, но и въ сущности лишь какъ частный случай движенія, такъ какъ активность и пассивность являются равно, какъ въ томъ случаѣ, когда тѣло при столкновеніи силъ извѣстное время сохраняетъ свое мѣсто, такъ и тогда, когда оно измѣняетъ мѣсто. Гольбахъ приближается къ этой цѣли лишь окольнымъ путемъ и нигдѣ не попадаетъ на надлежащую точку, или потому, что онъ не понялъ взгляда Толанда во всей его строгости, или оттого, что считаетъ свой собственный способъ пониманія дѣла за болѣе популярный.

объяснять только посредствомъ движенія. Если камень въ 500 фунтовъ лежитъ на землѣ, то онъ давитъ каждое мгновеніе всею своею тяжестью и испытываетъ противодавленіе земли. Стоитъ только положить между ними руку, чтобы увидѣть, что камень развиваетъ достаточно силы, чтобы раздавить ее, не смотря на свой кажущійся покой. *Дѣйствія никогда не бываетъ безъ противодѣйствія. Такъ называемыя мертвыя и живыя силы суть, поэтому, силы одного и того же рода* и лишь развиваются при различныхъ обстоятельствахъ. И самыя прочныя тѣла подвержены постояннымъ измѣненіямъ. Матерія и движеніе вѣчны, и твореніе изъ ничего пустое слово. Желать дойти до начала вещей значитъ только отодвигать затрудненія и удалять ихъ отъ изслѣдованія нашихъ чувствъ.

Что касается матеріи, то Гольбахъ не строгій атомистъ. Онъ принимаетъ, правда, элементарныя частицы, но считаетъ, однако, сущность веществъ неизвѣстною. Мы знаемъ лишь нѣкоторыя ихъ свойства. Всѣ модификаціи матеріи суть слѣдствія движенія; оно измѣняетъ фигуру предметовъ, раздѣляетъ ихъ на составныя части и принуждаетъ ихъ содѣйствовать возникновенію или сохраненію существъ совершенно другаго рода.

Между такъ называемыми тремя царствами природы существуетъ постоянный обмѣнъ и круговоротъ частицъ матеріи. Животное пріобрѣтаетъ новыя силы, съѣдая растенія или другихъ животныхъ; воздухъ, вода, земля и огонь служатъ для его поддержанія. Но тѣже элементы при другихъ формахъ соединенія становятся причиною его разрушенія, и затѣмъ тѣже самыя составныя части перерабатываются въ новыя образованія или дѣйствуютъ въ новыхъ разрушеніяхъ.

Таковъ неизмѣнный ходъ природы; таковъ вѣчный круговоротъ, который должно проходить все, что существуетъ. Такимъ путемъ движеніе заставляетъ возникать части вселенной, сохраняетъ ихъ нѣкоторое время и постепенно ихъ разрушаетъ, одни посредствомъ другихъ; между тѣмъ сумма существующаго остается всегда одна и та же. Природа своею соединяющею дѣятельностью производитъ солнца, изъ которыхъ каждое дѣлается центромъ особой системы; она производитъ планеты, которыя тяготѣютъ по ихъ собственной сущности и описываютъ свои пути около солнца. Совершенно постепенно движеніе измѣняетъ какъ тѣ, такъ и другія, и можетъ быть, когда-нибудь оно снова раз-

сѣетъ частицы, изъ которыхъ образовало чудесныя массы, лишь мимоходомъ видимыя человѣкомъ въ короткій срокъ его существованія [86]).

Впрочемъ, между тѣмъ какъ Гольбахъ въ общихъ положеніяхъ вполнѣ сходится съ нынѣшнимъ матеріализмомъ, въ своихъ взглядахъ на обмѣнъ веществъ—доказательство, какъ далеко лежали эти абстракціи отъ настоящаго пути естественныхъ наукъ—онъ стоитъ еще вполнѣ на почвѣ стараго времени. Для него огонь есть еще жизненное начало вещей. Какъ у Эпикура, какъ у Лукреція и Гассенди, такъ и у него еще при всѣхъ явленіяхъ жизни играютъ роль частички огненнаго свойства, и вызываютъ, то видимо, то скрываясь между прочею матеріею, множество явленій. Четыре года спустя послѣ появленія Системы Природы, *Пристлей* открылъ кислородъ; между тѣмъ какъ Гольбахъ еще излагалъ или обсуждалъ со своими друзьями свои основоположенія, *Лавуазье* уже работалъ надъ тѣмъ величественнымъ рядомъ опытовъ, которому мы обязаны истиннымъ ученіемъ о горѣніи, а вмѣстѣ съ этимъ совершенно новою основою той науки, которую изучалъ и Гольбахъ. Одинъ довольствовался, какъ Эпикуръ, логическими и нравственными результатами существовавшаго дотолѣ изслѣдованія; другой былъ проникнутъ научною идеею, которой онъ посвятилъ свою жизнь.

Въ ученіи *о закономѣрности всего происходящаго* Гольбахъ обращается къ основнымъ силамъ природы. *Притяженіе* и *отталкиваніе* суть силы, отъ которыхъ зависитъ всякое соединеніе и раздѣленіе частицъ въ тѣлахъ; они относятся, какъ это видѣлъ уже *Эмпедоклъ*, какъ *любовь* и *ненависть* въ нравственномъ мірѣ. Это соединеніе и раздѣленіе совершается также по строгимъ законамъ. Нѣкоторыя тѣла, которыя, взятыя сами по себѣ, не допускаютъ никакого соединенія, могутъ быть приведены къ этому посредствующими тѣлами. *Быть* значитъ ничто иное, какъ двигаться нѣкоторымъ индивидуальнымъ образомъ; *сохраняться* значитъ сообщать или получать такія движенія, которыя обусловливаютъ продолженіе индивидуальнаго существованія. Камень сопротивляется разрушенію простою связью своихъ частицъ; организованныя существа—болѣе сложными средствами. Стремленіе къ сохраненію физика называетъ инерціею, мораль себялюбіемъ.

Между причиною и дѣйствіемъ господствуетъ *необходимость* какъ въ моральномъ, такъ и въ физическомъ мірѣ. Частицы пыли и воды при бурѣ и вихрѣ двигаются съ тою же необходимостью, какъ отдѣльный индивидуумъ въ бурныхъ движеніяхъ революціи.

„Въ ужасныхъ потрясеніяхъ, которыя охватываютъ иногда политическія

[86]) I, Cap. 3, p. 39 der Ausg. v. 1780.

общества и нерѣдко причиняютъ ниспроверженіе государства, не существуетъ ни одного дѣйствія, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного движенія воли, ни одной страсти въ дѣйствующихъ лицахъ, участвующихъ въ революціи какъ въ роли разрушителей, такъ и въ роли жертвы,—которыя не были бы необходимы, которыя не дѣйствовали бы, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили бы неминуемо слѣдствій, которыя они должны произвести согласно положенію, занимаемому дѣйствующими лицами въ этой нравственной бурѣ. Это было бы ясно такому уму, который былъ бы въ состояніи понять и оцѣнить каждое дѣйствіе и противодѣйствіе, происходящее въ духѣ и тѣлѣ участниковъ“ [87]).

Гольбахъ умеръ 21 іюня 1789 года, нѣсколько дней спустя послѣ того, какъ представители третьяго сословія объявили себя національнымъ собраніемъ. Революція, выгнавшая его друга Гримма снова въ Германію, и нерѣдко угрожавшая жизни Лагранжа, стояла на порогѣ дѣйствительности, когда скончался этотъ человѣкъ, который такъ сильно подготовлялъ ее, уча, что ее слѣдуетъ считать за необходимое естественное событіе.

Особенную важность представляетъ, наконецъ, глава о *порядкѣ*, противъ которой *Вольтеръ* направилъ свое первое ожесточенное нападеніе [88]). Вольтеръ здѣсь, какъ за частую,—есть представитель простаго человѣческаго здраваго смысла, который со своими расплывающимися сужденіями по чувству и разсудочными декламаціями не имѣетъ вовсе никакого значенія передъ философскимъ воззрѣніемъ, будь оно самымъ низкимъ. Всетаки цѣли нашей книги будетъ соотвѣтствовать, если мы сопоставимъ здѣсь эти доводы и опроверженія, чтобы видѣть, что для выхода изъ матеріализма нужны были совершенно иныя средства, чѣмъ тѣ, какія были въ распоряженіи даже ловкаго и остроумнаго Вольтера.

Первоначально, говоритъ Система Природы, слово порядокъ обозначало только родъ и способъ, какъ легче понимать частныя отношенія нѣкотораго цѣлаго, котораго бытіе и формы дѣйствія представляютъ извѣстное сходство съ нашими. (Здѣсь замѣчается извѣстная ошибка того времени, по которой *болѣе строгое* понятіе принимается за *первичное*, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ оно развивается лишь очень поздно). Затѣмъ человѣкъ перенесъ свой особенный способъ воззрѣнія на внѣшній міръ. Но такъ какъ въ мірѣ все

[87]) I, Cap. 4, p. 52 der Ausg. v. 1780.

[88]) См. параграфъ *Dieu*, *Dieux* въ Dictionn. phil., напечатанный въ общемъ изданіи сочиненій Вольтера и въ изданіи Système de la nature 1780 подъ заглавіемъ «Sentiment de Voltaire sur le système de la nature» съ измѣненною послѣдовательностію отдѣловъ.

одинаково необходимо, то и нигдѣ въ природѣ не можетъ быть различія между порядкомъ и безпорядкомъ. Оба понятія принадлежатъ только нашему уму; имъ, какъ всѣмъ метафизическимъ понятіямъ, ничего не соотвѣтствуетъ внѣ насъ. Если захотимъ всетаки примѣнить эти понятія къ природѣ, то подъ порядкомъ нельзя понимать ничего инаго, кромѣ правильнаго слѣдованія явленій, которое вызывается неизбѣжными законами природы; безпорядокъ, напротивъ, остается относительнымъ понятіемъ, обнимающимъ только тѣ явленія, которыми нарушается для отдѣльнаго существа форма его существованія, между тѣмъ какъ, если разсматривать съ точки зрѣнія великаго цѣлаго, никакого нарушенія не существуетъ. *Порядка и безпорядка въ природѣ нѣтъ.* Мы видимъ порядокъ во всемъ, что соотвѣтствуетъ нашему существу; безпорядокъ—во всемъ, что противно ему. Изъ этого воззрѣнія непосредственно выходитъ, что въ природѣ не можетъ существовать также и никакихъ чудесъ. Точно также и понятіе *о разумѣ*, дѣйствующемъ по цѣлямъ, и противоположное ему понятіе случая, мы почерпаемъ единственно изъ самихъ себя. Цѣлое не можетъ имѣть никакой цѣли, потому что внѣ его нѣтъ ничего, къ чему оно могло бы стремиться. Мы принимаемъ за разумныя такія причины, которыя дѣйствуютъ по нашему способу, и разсматриваемъ образъ дѣйствія другихъ, какъ игру слѣпаго случая. Между тѣмъ слово случай имѣетъ смыслъ только въ противоположеніи съ тою разумностью, понятіе которой мы почерпнули лишь изъ насъ самихъ. Но нѣтъ никакихъ слѣпо дѣйствующихъ причинъ, а мы сами слѣпы, не признавая силъ и законовъ природы, дѣйствіе которыхъ мы приписываемъ случаю.

Здѣсь мы находимъ Систему Природы совершенно на томъ пути, который проложилъ *Гоббсъ* своимъ энергическимъ номинализмомъ. Само собою понятно, что и понятія о добрѣ и злѣ, хотя Гольбахъ уклонился отъ этого вывода, точно также должны считаться лишь за относительныя и субъективно человѣческія, какъ понятія о порядкѣ и безпорядкѣ, о разумности и случаѣ. Отъ этой точки зрѣнія уже невозможенъ обратный путь, такъ какъ доказательство относительности этихъ понятій и объоснованія ихъ въ человѣческой природѣ составляетъ, конечно, необходимый первый шагъ къ очищенному и глубокому познанію; путь же впередъ, безъ сомнѣнія, еще свободенъ. Прямо черезъ ученіе о происхожденіи этихъ понятій изъ организаціи человѣка ведетъ путь, который выводитъ за границы матеріализма; но противъ всякой оппозиціи, коренящейся на почвѣ обыкновеннаго предразсудка, незыблемо прочно стоятъ положенія Системы Природы: *мы приписываемъ случаю дѣйствія, связи которыхъ съ причинами мы не видимъ.—Порядка и безпорядка нѣтъ въ природѣ.*

Но что говоритъ на это Вольтеръ? Послушаемъ его! Мы позволимъ себѣ отвѣчать отъ имени Гольбаха.

„Какъ? Въ области физическихъ явленій, слѣпорожденное дитя, дитя безъ ногъ, уродъ развѣ не йдетъ въ разрѣзъ съ природою человѣческаго рода? Развѣ нѣтъ обыкновенной правильности природы, которая образуетъ порядокъ, и неправильности, которая есть безпорядокъ? Развѣ дитя, которому природа дала голодъ и у котораго закрытъ пищеводъ, не есть страшное нарушеніе и убійственный безпорядокъ? Испражненія всякаго рода необходимы, а выводящіе пути часто не имѣютъ отверстія, такъ что нужно прибѣгать къ помощи медицины. Этотъ безпорядокъ имѣетъ безъ сомнѣнія свою причину: нѣтъ дѣйствія безъ причины; но всетаки это дѣйствіе есть большое нарушеніе порядка".

Конечно, нельзя отрицать, что, по нашему ненаучному образу мышленія въ обыденной жизни, уродъ есть сильная погрѣшность противъ природы рода; но что такое эта „природа рода", какъ не эмпирически образованное человѣкомъ понятіе, которое не имѣетъ никакой обязательности и значенія для объективной природы? Не достаточно признать, что дѣйствіе, которое по своему ближайшему отношенію къ нашимъ собственнымъ ощущеніямъ, является *нарушеніемъ*,—имѣетъ причину; должно также признать, что эта причина *находится въ необходимой и неизмѣнной связи со всѣми другими причинами вселенной*; и что, стало быть, великое цѣлое въ большинствѣ случаевъ производитъ полную организацію, тѣмъ же самымъ образомъ и по тѣмъ же самымъ законамъ, какъ въ отдѣльныхъ случаяхъ производитъ организацію неполную. При разсматриваніи съ точки зрѣнія великаго цѣлаго—на которую долженъ былъ бы стать и Вольтеръ, если бы онъ не хотѣлъ быть несправедливымъ—никакъ не можетъ быть безпорядкомъ то, что есть послѣдствіе его вѣчнаго порядка, т. е., его закономѣрнаго теченія; а что на чувствующаго, сострадательнаго человѣка такія явленія производятъ впечатлѣніе безпорядка, ужаснаго нарушенія,—этого Система Природы вовсе не отрицаетъ. Вольтеръ не доказалъ, слѣдовательно, ничего, кромѣ того, что было допущено заранѣе, и не коснулся ядра вопроса ни однимъ словомъ. Но посмотримъ, больше ли онъ доказываетъ для моральнаго міра!

„Убійство друга, брата, развѣ это не есть ужасное нарушеніе въ области морали? Клеветы, напр. Гарраса, Теллье, Дусена противъ янсенистовъ и клеветы янсенистовъ противъ іезуитовъ; обманы Патуллье и Поліана, развѣ это малые безпорядки? Варѳоломеевская ночь, рѣзня въ Ирландіи и т. д., развѣ это не гнусные безпорядки? Эти преступленія имѣютъ свои причины въ страстяхъ, но ихъ дѣйствіе отвратительно; причина ихъ—роковая; эта причина заставляетъ насъ содрогаться".

Несомнѣнно, убійство такая вещь, передъ которою человѣкъ содрогается, и на которую онъ смотритъ, какъ на страшное нарушеніе нравственнаго міроваго порядка. Не смотря на это, мы можемъ однако прійдти ко взгляду, что тѣ заблужденія и страсти, отъ которыхъ происходятъ преступленія, суть лишь необходимыя стороны человѣческой жизни и дѣятельности, — какъ тѣнь и свѣтъ. Но мы должны допустить эту необходимость безусловно, какъ скоро мы не играемъ только понятіемъ причины, но, напротивъ, серьозно принимаемъ, что и дѣйствія человѣка находятся въ полной и опредѣляющей причинной связи одно съ другимъ и со всею природою вещей. Ибо, тогда такимъ же образомъ и здѣсь, какъ въ физической области, есть общая, неразрывно соединенная въ своихъ частяхъ причинною связью основная сущность—сама природа—которая дѣйствуетъ по вѣчнымъ законамъ и по одному и тому же порядку производитъ, какъ добродѣтель, такъ и преступленіе, а также и ужасъ отъ преступленія, и то пониманіе, что связанное съ этимъ ужасомъ представленіе нарушенія міроваго порядка есть одностороннее и недостаточное человѣческое представленіе.

„Остается лишь показать источникъ этого безпорядка, но самый безпорядокъ на лицо“.

Источникъ находится именно въ человѣческомъ представленіи; тутъ онъ, несомнѣнно, на лицо, а больше Вольтеръ ничего и не доказалъ. Но неточный и неметодическій человѣческій умъ, если онъ принадлежитъ и очень умному человѣку, во всѣ времена смѣшивалъ свои эмпирическія представленія съ природою вещей, и вѣроятно такъ будетъ дѣлать и дальше.

Не вдаваясь теперь же въ болѣе глубокую критику Гольбаховскаго взгляда, которая сама собою ведется по мѣрѣ теченія нашей работы, мы хотимъ указать лишь на то, что матеріалисты, побѣдоносно защищая закономѣрность всего происходящаго, слишкомъ легко коснѣютъ въ этомъ кругѣ представленій, впадая въ односторонность, которая сильно вредитъ правильной оцѣнкѣ духовной жизни, смотря по тому именно, насколько играютъ въ ней свою законную роль человѣческія представленія. Когда критическимъ умомъ отрицается мнимая объективность представленій теологіи, разумности въ природѣ, порядка и нарушенія и т. д., слишкомъ легко является слѣдствіе, что эти представленія цѣнятся очень низко въ ихъ значеніи для человѣка, если только не отбрасываются, какъ пустая шелуха. Гольбахъ, правда, признаетъ за этими представленіями, какъ таковыми, извѣстное право: человѣкъ можетъ пользоваться ими, если только онъ свободенъ отъ нихъ и знаетъ, что онъ имѣетъ дѣло не съ внѣшними предметами, а съ недостаточными представленіями о вещахъ. Но что такія, отнюдь не соотвѣтствующія вещамъ, представленія не только слѣдуетъ

терпѣть въ обширныхъ областяхъ жизни какъ удобныя и безвредныя привычки дѣтства, но что они, не смотря,—а можетъ быть даже *ради* ихъ происхожденія изъ человѣческаго духа, принадлежатъ къ самымъ благороднымъ благамъ человѣка и могутъ давать ему счастье, котораго нельзя замѣнить ничѣмъ другимъ, —это—мысли, отъ которыхъ далекъ матеріалистъ; и притомъ далекъ не потому, что онѣ противорѣчатъ его системѣ, а потому, что направленіе его мысли отклоняется борьбою и работою отъ этой стороны человѣческой жизни.

Отсюда и происходитъ то, что матеріализмъ не только въ борьбѣ противъ *религіи* опаснѣе другаго оружія, но что онъ оказывается болѣе или менѣе враждебнымъ и *поэзіи* и *искуству*, которыя всетаки имѣютъ то преимущество, что въ нихъ открыто допускается свободное творчество человѣческаго духа въ противоположность съ дѣйствительностью, между тѣмъ какъ оно въ догмахъ религіи и въ архитектурныхъ фокусахъ метафизики бываетъ пропитано ложнымъ притязаніемъ на объективность.

Положеніе религіи и метафизики по отношенію къ матеріализму имѣетъ также еще болѣе глубокія стороны, которыя будутъ указаны потомъ. Но пока мы можемъ позволить себѣ, по случаю главы о порядкѣ и безпорядкѣ, бросить взглядъ на *искуство*.

Если порядка и безпорядка нѣтъ въ природѣ, то и противоположность *прекраснаго* и *отвратительнаго* основывается только на человѣческомъ представленіи. Матеріалистъ уже по одному тому, что для него эта мысль постоянно присуща, легко, такъ сказать, отчуждается отъ области прекраснаго; добро стоитъ къ нему уже ближе; всего ближе истина. Если матеріалисту придется выступить какъ художественному критику, то онъ необходимо болѣе, чѣмъ критикъ другаго направленія, будетъ склоненъ къ тому, чтобы напирать въ искуствѣ на естественную правду, и не признавать или слишкомъ низко цѣнить идеалъ и собственно прекрасное именно тамъ, гдѣ оно вступаетъ въ столкновеніе съ естественною правдою. Такимъ образомъ и у Гольбаха мы находимъ почти полное отсутствіе пониманія поэзіи и искуства; по крайней мѣрѣ, онъ не обнаруживаетъ ничего подобнаго въ своихъ сочиненіяхъ. Но Дидро, который сначала противъ воли, а потомъ съ чрезвычайною ревностью принялся за спеціальную дѣятельность художественнаго критика, показываетъ намъ поразительнымъ образомъ вліяніе матеріализма на сужденіе о прекрасномъ.

Его *опытъ о живописи* съ мастерскими примѣчаніями Гёте находится въ рукахъ у каждаго. Какъ крѣпко держится тутъ Гёте за идеальную задачу искусства, между тѣмъ какъ Дидро упрямо силится поставить мысль о слѣдованіи природѣ на степень принципа образовательныхъ искуствъ! Порядка и безпорядка не существуетъ въ природѣ. Развѣ не одинаково хороша, слѣдова-

тельно, съ точки зрѣнія природы (если бы только нашъ глазъ съумѣлъ увидѣть тонкія черты послѣдовательнаго выполненія!) фигура горбуна, какъ фигура Венеры? Развѣ наше понятіе о красотѣ не есть въ сущности только человѣческая ограниченность? Развивая все шире и шире эти мысли, матеріализмъ дѣйствуетъ въ ущербъ чистому наслажденію красотою и возвышенному дѣйствію идеала.

То обстоятельство, что Дидро по своимъ естественнымъ задаткамъ былъ собственно *идеалистомъ* и что, поэтому, мы находимъ у него и выраженія самаго рѣшительнаго идеализма, дѣлаетъ лишь еще болѣе яснымъ вліяніе матеріалистическаго образа мысли, который увлекалъ его за собою, такъ сказать, противъ воли. Дидро доходитъ до того, что оспариваетъ, чтобы можно было найдти идеалъ, „истинную линію“, посредствомъ эмпирическаго составленія прекраснѣйшихъ частныхъ формъ, представляемыхъ природою. Онъ возникаетъ изъ духа великаго художника, какъ прообразъ истинно прекраснаго, отъ котораго природа всегда и во всѣхъ частяхъ отдаляется гнетомъ необходимости. Это положеніе на столько же вѣрно, какъ утвержденіе, что природа въ образѣ горбуна или слѣпой женщины доводитъ слѣдствія разъ сдѣланной ошибки въ образованіи до самыхъ крайнихъ предѣловъ — съ тонкостью, за которою не могъ бы слѣдовать и величайшій художникъ. Но неправильно соединеніе обоихъ положеній замѣчаніемъ, что мы не нуждаемся ни въ какомъ идеалѣ, что мы нашли бы самое высокое удовлетвореніе въ непосредственномъ подражаніи природѣ, какъ скоро мы были бы въ состояніи видѣть всю систему такихъ слѣдствій [89]). Конечно, если доводить дѣло до конца, то можно спросить, для *абсолютнаго* познанія, которое видитъ въ обломкѣ всѣ отношенія его къ цѣлому и для котораго *всякое* воззрѣніе есть, слѣдовательно, воззрѣніе *вселенной*,—для такого познанія можетъ ли еще вообще существовать красота, от-

[89]) Essai sur la peinture, p. I: «Si les causes et les effets nous étaient evidens, nous n'aurions rien de mieux á faire que de représenter les êtres tels qu'ils sont. Plus l'imitation serait parfaite et analogue aux causes, plus nous en serions satisfaits». Oeuvres compl. de Denis Diderot IV. 1, part., Paris 1818, p. 479.—*Розенкранцъ*, которому мы обязаны энергическимъ указаніемъ на идеализмъ Дидро (см. именно Diderot II, S. 132 и слѣд. мѣста, которыя взяты изъ письма къ Гримму, объ салонѣ 1767 г., oeuvres IV, 1 p. 170 и слѣд.), въ своемъ изложеніи хода мыслей «essai sur la peinture» (Diderot, II, S. 137), конечно, не достаточно обратилъ свое вниманіе на это мѣсто. Здѣсь не остается ничего другаго, какъ или просто признать противорѣчіе Дидро съ самимъ собою, или соединить излагаемое здѣсь превосходство природной истины надъ красотою, какъ сдѣлано въ текстѣ, съ теоріею «истинной линіи».

дѣлимая отъ дѣйствительности? Но Дидро понимаетъ дѣло не такъ. Его положеніе должно имѣть практическое примѣненіе къ художникамъ и художественнымъ критикамъ. А стало быть, нужно также сказать, что уклоненія отъ „истинной линіи“ идеала *въ той степени* позволительны, и даже, въ противоположность простымъ нормальнымъ отношеніямъ, составляютъ настоящій идеалъ, въ которой удается осуществить ихъ, по крайней мѣрѣ для чувства, въ ихъ единствѣ и послѣдовательности. Но черезъ это самое идеалъ теряетъ свою самостоятельность. Прекрасное подчиняется истинному и черезъ то лишается своего настоящаго значенія.

Если мы хотимъ избѣжать этой ошибки, то мы прежде всего должны понимать самыя этическія и эстетическія идеи, какъ необходимыя, возникающія по вѣчнымъ законамъ образованія всеобщей силы природы въ частной области человѣческаго духа. Человѣческое творчество и мысль порождаютъ идею порядка такъ же, какъ порождаютъ идею прекраснаго. Но является натурфилософское познаніе и разрушаетъ ее; однако природа все вновь и вновь возращаетъ ее изъ сокровенныхъ глубинъ духа. Въ этой борьбѣ творящей души съ познающею нѣтъ ничего неестественнаго, какъ въ какой-нибудь борьбѣ элементовъ природы или разрушительной борьбѣ живыхъ существъ, которую они ведутъ другъ противъ друга за свое существованіе. Вѣдь съ абстрактнѣйшей точки зрѣнія слѣдуетъ также отрицать и *заблужденіе*, какъ безпорядокъ. И заблужденіе возникаетъ согласно законамъ установленнаго взаимодѣйствія между лицомъ съ его органами и между впечатлѣніями внѣшняго міра. Заблужденіе, также какъ лучшее познаніе, есть родъ и способъ, какимъ проектируются такъ-сказать вещи внѣшняго міра въ сознаніи человѣка. Существуетъ ли абсолютное познаніе вещей самихъ по себѣ? Во всякомъ случаѣ человѣкъ, повидимому, не имѣетъ его. Но если существуетъ для него болѣе высокій, соотвѣтствующій его сущности, способъ познанія, въ противоположность обыкновенному заблужденію, которое хотя и оно есть закономѣрный способъ познанія, всетаки оно должно считаться заблужденіемъ, т. е., непригоднымъ уклоненіемъ отъ указаннаго болѣе высокаго способа; то не слѣдуетъ ли тогда признать существованіе *обоснованнаго въ существѣ человѣка* порядка, который стоитъ лучшаго, чѣмъ простое уравниваніе его съ его противоположностью, безпорядкомъ, т. е., именно съ уклоняющимися и прямо противодѣйствующими человѣческой натурѣ порядками?

Какъ ни пространно писана и ни обильна повтореніями Система Природы, всетаки она заключаетъ въ себѣ многія мѣста, которыя отчасти замѣчательны по своей энергіи и здравости, отчасти особенно пригодны для того, чтобы въ яркомъ свѣтѣ выставить ту узость границъ, въ которыхъ вращается матеріалистическое міросозерцаніе.

Между тѣмъ какъ Ла-Меттри съ злобною радостью выдавалъ себя за картезіанца, и можетъ быть, съ чистою совѣстью утверждалъ, что *Декартъ* объяснялъ человѣка механически и только ради духовенства придалъ ему не нужную душу, Гольбахъ, напротивъ, ополчается на Декарта главнымъ образомъ за догматъ о спиритуальности души. „Хотя уже и до него представляли душу спиритуалистически, всетаки онъ первый установилъ положеніе, что *мыслящее должно быть различно отъ матеріи*, откуда онъ, далѣе, и дѣлаетъ выводъ, что мыслящее въ насъ есть духъ, т. е. простая и недѣлимая субстанція. Не было ли бы естественнѣе заключить: такъ какъ человѣкъ, матеріальное существо, фактически мыслитъ, то, слѣдовательно, и матерія обладаетъ способностью мыслить". Не лучше удалось дѣло и Лейбницу съ его предъуставленною гармоніею, или Малебраншу, изобрѣтателю окказіонализма. Гольбахъ не беретъ на себя труда подробно опровергать этихъ мыслителей; онъ лишь постоянно ссылается на нелѣпость ихъ первыхъ основоположеній. Съ своей точки онъ несовсѣмъ не правъ; ибо если не съумѣть оцѣнить стремленія этихъ людей къ воплощенію живущей въ нихъ идеи, если разсматривать ихъ системы чисто разсудочно, то едва ли найдется достаточно сильное выраженіе порицанія, чтобы характеризовать поверхностность и легкомысліе, съ которыми эти столь прославленные философы основали свои системы на чистомъ ничто. Гольбахъ видитъ повсюду только вліяніе теологіи и совершенно не признаетъ потребности метафизическаго созиданія, которая, повидимому, такъ же глубока въ нашей природѣ, какъ, напр., чувство къ архитектурѣ. „Не слѣдуетъ удивляться", думаетъ Гольбахъ, „видя сколько остроумныя, столько же и неудовлетворительныя гипотезы, къ которымъ должны были прибѣгать, принужденные теологическими предразсудками, самые глубокіе мыслители новаго времени, какъ скоро они пытались связать духовную природу души съ физическимъ вліяніемъ матеріальныхъ существъ на эту нематеріальную субстанцію и объяснить воздѣйствіе души на эти существа, какъ и вообще связь ея съ тѣломъ". Только одинъ спиритуалистъ причиняетъ ему много хлопотъ, и мы узнаемъ въ этомъ опять основной вопросъ, къ которому насъ постепенно приближаютъ всѣ наши изслѣдованія. Это—*Берклей*, который, какъ епископъ англиканской церкви, навѣрно, болѣе руководился теологическими предразсудками, чѣмъ Декартъ и Лейбницъ, но который всетаки пришелъ къ болѣе послѣдовательному и въ принципѣ болѣе далекому отъ церковнаго вѣрованія міросозерцанію, чѣмъ тотъ и другой изъ нихъ.

„Что мы должны сказать о нѣкоторомъ Берклеѣ, который старается доказать намъ, что все въ мірѣ есть лишь химерическій обманъ, и что міръ существуетъ только въ насъ самихъ и въ нашей фантазіи; который дѣлаетъ сомнительнымъ существованіе всѣхъ вещей при помощи софизмовъ, неразрѣшимыхъ для всѣхъ тѣхъ, кто придерживается духовности души?" Какимъ образомъ тѣ, которые нерасположены прямо держаться нематеріальной души, могутъ справиться съ Берклеемъ,—Гольбахъ забылъ показать, и въ примѣчаніи онъ сознается, что эту экстравагантнѣйшую систему всего труднѣе опровергнуть [90]). Матеріализмъ упрямо принимаетъ міръ чувственной видимости за міръ дѣйствительныхъ предметовъ. Какое же оружіе у него противъ того, кто нападаетъ на эту наивную точку зрѣнія? Таковы ли вещи, какими онѣ кажутся? Существуютъ ли онѣ вообще? Это—вопросы, которые вѣчно возвращаются въ исторіи философіи и на которые лишь настоящее время можетъ дать на половину удовлетворительный отвѣтъ, однако не содержащій, конечно, рѣшенія въ пользу той, или другой крайности.

Особенное и, безъ сомнѣнія, искреннее стараніе приложилъ Гольбахъ къ основамъ *этики*. Здѣсь трудно, правда, найдти мысль, которая не была бы намѣчена уже у Ла-Меттри, но то, что у Ла-Меттри является разсѣяннымъ, небрежно набросаннымъ, перемѣшаннымъ съ легкомысленными замѣчаніями, то представляется намъ здѣсь очищеннымъ, приведеннымъ въ порядокъ и систематически изложеннымъ съ строгимъ устраненіемъ всего низкаго и вульгарнаго. Какъ Эпикуръ, такъ и Гольбахъ ставитъ цѣлью человѣческаго стремленія прочное благополучіе, а не мимолетное наслажденіе. Но Система Природы въ то же время содержитъ въ себѣ попытку *физіологическаго обоснованія нравственнаго ученія* и въ связи съ этимъ энергическое прославленіе *гражданскихъ добродѣтелей*.

„Если бы спрашивали опытъ, а не предразсудокъ, то *медицина* морали могла бы разрѣшить загадку человѣческаго сердца, и можно было бы быть увѣреннымъ, что путемъ ухода за тѣломъ иногда вылечивалась бы душа". Лишь двадцать лѣтъ спустя благородный *Пинель*, врачъ изъ школы Кондильяка, основалъ новую психіатрію, которая все болѣе и болѣе приводитъ насъ къ тому, что для большаго облегченія ужасныхъ страданій рода человѣческаго слѣдуетъ благожелательно обходиться съ помѣшанными и въ большей

---

[90]) Syst. de la nat. I, c. 10; p. 158 и слѣд., изд. 1780 года. Впрочемъ здѣсь слѣдуетъ прямо замѣтить по отношенію къ недавней очень притязательно заявляемой преувеличенной оцѣнкѣ Берклея, что «неопровержимость» его системы относится единственно къ отрицанію отличнаго отъ нашихъ представленій тѣлеснаго міра. Выводъ о духовной, безтѣлесной и дѣятельной субстанціи, какъ причинѣ нашихъ идей, такъ обиленъ самыми грубыми и легко уловимыми нелѣпостями, какъ только можетъ быть любая метафизическая система.

части преступниковъ признавать душевно больныхъ. „Догматъ о нематеріальности души сдѣлалъ изъ морали науку догадокъ, нисколько незнакомящую насъ съ истинными средствами, которыми можно дѣйствовать на человѣка. Если бы мы, опираясь на опытъ, знали элементы, которые образуютъ основы темперамента человѣка или большинства индивидуумовъ народа, то мы знали бы, что подходитъ къ ихъ природѣ, законы, которые имъ необходимы, и установленія, которыя для нихъ полезны. Словомъ, мораль и политика могли бы извлечь изъ *матеріализма* пользу, которой имъ никогда не можетъ дать догматъ нематеріальности души и о которой онъ мѣшаетъ намъ даже думать [91])". Эта мысль Гольбаха имѣетъ еще и нынѣ свою будущность; только вѣроятно, что на первый разъ статистика нравственности сдѣлаетъ для физики нравовъ больше, чѣмъ физіологія.

Всѣ моральныя и интеллектуальныя способности Гольбахъ выводитъ изъ возбудимости впечатлѣніями внѣшняго міра. „Чувствительная душа есть ничто иное, какъ человѣческій мозгъ, который такъ созданъ, что онъ съ легкостью принимаетъ сообщенныя ему движенія. Такъ мы называемъ чувствительнымъ того, кто при взглядѣ на несчастнаго, или при разсказѣ объ ужасномъ случаѣ, или просто при мысли о печальной сценѣ, трогается до слезъ". Здѣсь Гольбахъ былъ очень близокъ къ началамъ матеріалистической нравственной философіи, которой нѣтъ у насъ еще и до настоящаго дня, и развитія которой мы должны желать, хотя мы и не намѣрены держаться матеріалистической точки зрѣнія. Дѣло идетъ о томъ, чтобы найдти принципъ, который бы велъ дальше эгоизма. Несомнѣнно, для этого недостаточно сожалѣнія; но если принять сочувствіе, то поле зрѣнія расширяется настолько, что вводится въ вопросъ все естественное участіе, чувствуемое нѣжно организованнымъ человѣкомъ къ существамъ, въ которыхъ онъ признаетъ однородность или сходство съ самимъ собою; тогда уже есть основа, съ которою во всѣхъ случаяхъ можно приблизительно доказывать, что и *добродѣтель* постепенно входитъ въ человѣка *черезъ глаза и уши*. Не отваживаясь съ Кантомъ на великій шагъ, который переворачиваетъ все отношеніе опыта къ человѣку и его понятіямъ, можно бы всетаки дать этой этикѣ глубокое обоснованіе, развивши, какъ посредствомъ содѣйствія чувствъ постепенно возникаетъ въ теченіи тысячелѣтій общность человѣческаго рода во всѣхъ интересахъ, основывающаяся на томъ, что каждое отдѣльное лицо переживаетъ судьбы цѣлаго въ гармоніи или дисгармоніи своихъ собственныхъ ощущеній и представленій.

Вмѣсто того, чтобы идти этимъ естественнымъ путемъ мысли,—Гольбахъ,

[91]) I, ch. 9; въ изд. 1780: I, p. 124.

послѣ нѣсколькихъ сильно напоминающихъ Гельвеція разсужденій о сущности ума (esprit) и воображенія (imagination) переходитъ къ тому, чтобы изъ чисто разсудочнаго познанія средствъ для благополучія вывести мораль,—пріемъ, въ которомъ снова отражается весь неисторическій и обращенный къ абстракціямъ духъ прошедшаго столѣтія.

Политическія мѣста книги, которая насъ занимаетъ, безъ сомнѣнія имѣютъ болѣе значенія, чѣмъ обыкновенно принимается. Они носятъ такой рѣшительный характеръ прочной, замкнутой въ себѣ и совершенно радикальной доктрины, они скрываютъ, часто подъ видомъ величественной объективности или философскаго самоотреченія такую затаенную злобу противъ существующаго, что должны были дѣйствовать навѣрное глубже, чѣмъ длинныя тирады остроумной и горячей реторики. Безъ сомнѣнія, на нихъ больше обратили бы вниманія, если бы они не были кратки и разбросаны.

„Такъ какъ правительство получаетъ свою власть только отъ общества, и учреждается только для его блага, то само собою понятно, что общество, если того требуетъ его интересъ, можетъ отнимать своё полномочіе, измѣнять форму правленія, расширять или ограничивать власть, ввѣряемую имъ главамъ правительства, надъ которыми оно всегда сохраняетъ верховенство, согласно неизмѣнному естественному закону, по которому часть подчинена цѣлому". Это мѣсто изъ главы (IX) объ основахъ морали и политики даетъ общее правило; не содержитъ ли въ себѣ слѣдующее мѣсто изъ главы о свободѣ воли (XI) яснаго намека о приложимости этого правила къ настоящему? „Лишь потому мы видимъ такое множество преступниковъ на землѣ, что все—сговорилось сдѣлать людей преступными и порочными. Ихъ религіи, ихъ правительства, ихъ воспитаніе, примѣры, которые они имѣютъ передъ глазами, неодолимо побуждаютъ ихъ ко злу. Тщетно тогда мораль проповѣдуетъ добродѣтель, которая была бы лишь горькимъ пожертвованіемъ счастья въ обществахъ, гдѣ порокъ и преступленіе постоянно увѣнчиваются, восхваляются и награждаются, и гдѣ самыя гнусныя преступленія наказываются лишь въ тѣхъ, кто слишкомъ слабъ, чтобы имѣть право совершать ихъ безнаказанно. Общество въ незначительныхъ людяхъ наказываетъ проступки, которые оно чествуетъ въ высшихъ, и часто совершаетъ несправедливость, приговаривая къ смерти людей, которые ввержены въ преступленіе предразсудкомъ, прямо поддерживаемымъ самимъ государствомъ".

Что отличаетъ Систему Природы отъ множества матеріалистическихъ сочиненій, это—прямота, съ которою во всей *второй части* сочиненія, еще болѣе объемистой, чѣмъ первая, опровергается въ четырнадцати обширныхъ главахъ *понятіе о Богѣ* во всякой возможной формѣ. Почти вся матеріалистиче-

ская литература древности и новаго времени лишь робко выводила или вовсе не отваживалась вывести это слѣдствіе. Даже Лукрецій, который считаетъ освобожденіе человѣка отъ оковъ религіи за самую важную основу нравственнаго возрожденія, позволяетъ, по крайней мѣрѣ, какимъ-то призракамъ божествъ вести загадочное существованіе въ промежуткахъ міровъ. — Гоббсъ, который, конечно, стоялъ всего ближе къ теоретическому атеизму, въ атеистическомъ государствѣ велѣлъ бы повѣсить каждаго гражданина, учащаго о существованіи Бога; но въ Англіи онъ признавалъ всѣ члены вѣры англиканской церкви. Ла-Меттри — очень откровенный на языкъ, хотя не безъ увертокъ и двусмысленностей, посвятилъ всю свою дѣятельность *антропологическому* матеріализму; лишь для Гольбаха *космологическія* положенія казались самыми важными. Конечно, если посмотрѣть ближе, то легко замѣтить, что здѣсь имъ, какъ и Эпикуромъ, руководятъ *практическія точки* зрѣнія. Разсматривая религію, какъ главный источникъ всей человѣческой испорченности, онъ старается отнять у этой болѣзненной склонности человѣчества и послѣдніе ея основы, а поэтому, преслѣдуетъ деистическія и пантеистическія представленія о Богѣ, которые такъ любила его эпоха, съ неменьшею ревностью, чѣмъ идеи церкви. Безъ сомнѣнія, это обстоятельство и создало такихъ жестокихъ враговъ Системѣ Природы даже между вольнодумцами.

Но въ тоже время главы, направленныя противъ существованія Бога, по большей части крайне скучны. Логическія построенія, долженствующія представлять доказательства существованія Бога, всѣ сплошь такъ шатки и туманны, что при принятіи или отверженіи ихъ дѣло зависитъ лишь отъ большей или меньшей склонности къ самообольщенію. Кто держится за такое доказательство, тотъ лишь даетъ этимъ своей склонности признавать Бога схоластическое выраженіе. Сама эта склонность, за долго до того, какъ Кантъ пошелъ по этому пути для обоснованія идеи Бога, всегда вытекала лишь изъ практической дѣятельности духа или сердечной жизни, а не изъ теоретической философіи. Схоластическая наклонность къ безполезному диспутированію могла, конечно, находить удовлетвореніе, оспаривая такія положенія, каковы: „Само по себѣ существующее существо должно быть безконечнымъ и вездѣсущимъ“, или „необходимо существующее существо есть необходимо единственное“, но объ какомъ-нибудь опорномъ пунктѣ для серьозной, достойной человѣка умственной работы, нельзя и думать, имѣя дѣло съ такими туманными понятіями. Что же нужно сказать теперь о томъ, если такой человѣкъ, какъ Гольбахъ, посвящаетъ почти пятнадцать страницъ своей книги единственно Кларкову доказательству бытія Божія, доказательству, вращающемуся въ такихъ положеніяхъ, въ которыхъ заранѣе нѣтъ никакого опредѣленнаго смысла? Съ трогательнымъ стараніемъ наполняетъ система природы бочку Данаидъ. Положеніе за положеніемъ неумолимо берется и разчленяется, чтобы опять вернуться къ однимъ и тѣмъ же простымъ положеніямъ, что для принятія Бога нѣтъ никакого основанія и что матерія существовала отъ вѣчности.

Гольбахъ зналъ, впрочемъ, очень хорошо, что онъ боролся совсѣмъ не противъ доказательства, и даже не противъ тѣни доказательства. Онъ показываетъ въ одномъ мѣстѣ, что собственное Кларково опредѣленіе „ничто“ вполнѣ совпадаетъ съ его опредѣленіемъ Бога, заключающимъ въ себѣ лишь отрицательные предикаты. Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что хотя всегда говорятъ, что наши чувства показываютъ намъ лишь оболочку вещей, но что касается Бога, то они даже не показали намъ и оболочки. Но въ особенности мѣтко слѣдующее замѣчаніе:

„Д-ръ Кларкъ говоритъ намъ, что достаточно того, чтобы аттрибуты Бога были возможны, и такимъ образомъ, чтобы не было возможности доказать противоположное. Странная логика! Теологія, стало быть, была бы единственною наукою, въ которой можно дѣлать выводъ, что вещь дѣйствительно существуетъ, потому что она возможна!“

Не могло ли здѣсь придти Гольбаху на мысль, какъ же возможно то, что люди съ довольно здоровымъ мозгомъ и притомъ безукоризненные въ нравственномъ отношеніи могли довольствоваться такими построенными на воздухѣ положеніями? Не могло ли это привести его къ тому, что самообольщеніе человѣка въ религіозныхъ положеніяхъ не той природы, какъ обыденное самообольщеніе? Во внѣшней природѣ Гольбахъ не видѣлъ даже оболочки Бога. А что если эти лишенныя почвы доказательства и были именно хрупкою оболочкою, подъ которою скрывается глубокое обоснованіе идеи Бога въ свойствахъ человѣческаго духа? Но для этого нужно было бы въ тоже время болѣе правильное пониманіе религіи въ ея нравственномъ и культурно-историческомъ значеніи, а этого главнымъ образомъ и нельзя было ожидать отъ почвы, на которой выросла Система Природы.

Какъ круто противорѣчитъ точка зрѣнія, принятая Системою Природы, идеѣ Бога, лучше всего показываетъ глава (IV во 2 части), которая разсуждаетъ о *пантеизмѣ*. Если подуматѣ, что долгое время спинозистъ и матеріалистъ считались за одно и тоже, и что оба часто разумѣлись вмѣстѣ подъ именемъ направленія натурализма, — что притомъ, даже у людей, которые считаются руководителями матеріализма, часто находятся пантеистическіе обороты мысли, то можно удивляться рвенію, обнаруживаемому Гольбахомъ, чтобы удалить изъ области человѣческаго мышленія и самое имя Бога, хотя бы даже его отождествляли съ природою. И всетаки Гольбахъ, если стать на его точку

зрѣнія, отнюдь здѣсь не заходитъ слишкомъ далеко. Вѣдь именно мистическое стремленіе въ существѣ человѣка онъ разсматриваетъ, какъ болѣзненное и ему приписываетъ самое большое зло, которому подверглось человѣчество! И въ самомъ дѣлѣ, какъ скоро понятіе о Богѣ, какъ бы оно ни было обосновано, какъ бы оно ни было ближе опредѣлено, вообще дано, то человѣческій духъ хватается за него, даетъ ему поэтическій образъ, олицетворяетъ его и посвящаетъ ему какой-нибудь культъ, какое-нибудь почитаніе, подъ вліяніемъ котораго далѣе въ жизни логическій и метафизическій источникъ этого понятія очень мало принимается въ расчетъ. Если это стремленіе къ религіи, которое безпрестанно порывается за предѣлы логики, не имѣетъ даже такого значенія, какъ поэзія,—если оно скорѣе, напротивъ, безусловно вредно, то несомнѣнно слѣдуетъ устранить даже и самое имя Бога, и въ этомъ заключается настоящій вѣнецъ сообразнаго съ природою міровоззрѣнія. Но въ такомъ случаѣ мы должны бы упрекнуть и Гольбаха въ маленькой реторической слабости, которая, можетъ быть, можетъ имѣть опасныя послѣдствія,—такъ какъ онъ самъ говоритъ объ истинномъ *культѣ* природы и объ ея *алтаряхъ*.

Какъ близко, однако, часто сходятся крайности! Таже самая глава, въ которой Гольбахъ взываетъ къ читателю, что слѣдуетъ навсегда освободить человѣчество отъ призрака божества и даже устранить самое имя его, содержитъ въ себѣ мѣсто, гдѣ наклонность человѣка къ чудесному представляется настолько всеобщею, настолько глубоко вкоренившеюся, настолько преобладающею надъ нимъ, что въ виду этого совершенно нельзя и думать о какой-нибудь преходящей болѣзни развитія человѣка; — что дѣйствительно нужно принять обратное грѣхопаденіе, чтобы избѣгнуть слѣдствія, *что эта склонность къ чудесному совершенно также естественна въ человѣкѣ, какъ любовь къ музыкѣ и къ красивымъ краскамъ и формамъ*, и что противъ природнаго закона, по которому это происходитъ, борьба совершенно немыслима.

„Такъ, люди вѣчно предпочитаютъ чудесное простому, то, что они не понимаютъ, тому, что они могутъ понять. Они презираютъ вещи, съ которыми они близко знакомы, и цѣнятъ только тѣ, о которыхъ они не въ состояніи судить. Если они имѣютъ объ этихъ вещахъ лишь неясныя представленія, то изъ этого именно они заключаютъ, что они содержатъ въ себѣ нѣчто важное, сверхъестественное, божественное. Словомъ, они пользуются прелестью таинственнаго, чтобы возбуждать свою фантазію, давать занятія уму и питать свое любопытство, никогда не возбуждающееся такъ сильно, какъ когда оно занимается загадками, рѣшеніе которыхъ вообще невозможно“.

Въ примѣчаніи къ этому мѣсту приведено, что многіе народы, поклонявшіеся понятному божеству, солнцу, перешли къ непонятному. Почему? Потому, что болѣе скрытый, болѣе таинственный, неизвѣстный Богъ всегда болѣе говоритъ воображенію, чѣмъ видимое существо. Всѣ религіи имѣютъ нужду, поэтому, въ мистеріяхъ, и *въ этомъ заключается тайна жрецовъ*.—И тутъ опять говорится, что это сдѣлали жрецы, тогда какъ скорѣе можно было заключить, что этотъ классъ въ началѣ естественно произошелъ вслѣдствіе потребности народа въ мистеріяхъ, и что этотъ классъ, при измѣненіи взглядовъ, лишь потому не можетъ возвысить народъ до болѣе чистыхъ воззрѣній, что это грубое естественное стремленіе къ таинственному остается слишкомъ могущественнымъ. Такимъ образомъ, оказывается, что и въ этомъ радикальнѣйшемъ отверженіи всѣхъ предразсудковъ—предразсудокъ всетаки играетъ, въ свою очередь, весьма значительную роль.

Подобное явленіе повторяется и въ тѣхъ главахъ, которыя посвящены отношенію между *религіею и моралью*. Не останавливаясь на одномъ критическомъ отношеніи къ дѣлу и на опроверженіи того предразсудка, что будто религія есть единственный базисъ нравственнаго образа жизни, Система Природы переходитъ прямо къ тому, чтобы представить моральную пагубность положительныхъ религій, и въ особенности христіанства. Здѣсь, конечно, представляется много опорныхъ пунктовъ, какъ въ догматахъ, такъ и въ исторіи; но, въ сущности, изслѣдованіе не идетъ дальше поверхности. Такъ, напр., вредъ морали выводится изъ того, что религія обѣщаетъ прощеніе злымъ, между тѣмъ какъ добрыхъ она подавляетъ излишкомъ своихъ требованій. Такимъ образомъ, первые ободряются, а вторые отпугиваются. Но какъ должно было воздѣйствовать въ теченіе тысячелѣтія именно это ослабленіе первоначальнаго противоположенія „добра“ и „зла“ на гуманность, этого Система Природы не принимаетъ въ разсчетъ. Настоящая же система природы должна была бы именно показать намъ, какъ ложно было это рѣзкое противоположеніе и какъ оно постоянно вело къ большему и большему угнетенію бѣдныхъ, къ уничтоженію слабыхъ, къ жестокому обращенію съ больными, между тѣмъ какъ *заглаживаніе вины въ сознаніи человѣчества*, внесенное христіанствомъ, точно согласуется съ тѣми положеніями, къ которымъ должно привести насъ точное изученіе природы, а въ особенности устраненіе понятія свободы воли. „Добрые“, т. е. счастливые искони тиранили несчастныхъ. Въ этомъ отношеніи христіанскіе средніе вѣка, конечно, стоятъ совершенно на ряду съ язычествомъ, и лишь просвѣщенное новое время принесло рѣшительное улучшеніе. Историкъ долженъ серьезно задаться вопросомъ, именно ли христіанскіе принципы, послѣ того какъ они цѣлое тысячелѣтіе, подъ мистическою формою, боролись съ грубостью людей, произвели, наконецъ, свое наибольшее

*

дѣйствіе въ ту минуту, когда форма можетъ распасться, потому что пониманіе человѣчества созрѣло для чистой мысли. Но что касается до религіозной формы самой по себѣ, что касается именно такъ часто принимаемой за религію наклонности духа къ культу и церемоніямъ, или къ потрясающимъ и разрушающимъ процессамъ духовной жизни, то здѣсь еще вопросъ, не крайне ли бываютъ пагубны для индивидуумовъ, какъ и для цѣлыхъ народовъ, обусловливаемыя этимъ разслабленіе и чувственность, соединяющіяся съ подавленіемъ судящаго разсудка и искаженіемъ естественной совѣсти. По крайней мѣрѣ, исторіи заведеній для умалишенныхъ, лѣтописи преступленій и статистика нравственности доставляютъ факты, которые, можетъ быть, можно бы сгруппировать въ эмпирическое доказательство. Гольбахъ мало объ этомъ знаетъ. Онъ вообще ведетъ дѣло не эмпирически, а дедуктивно, и всѣ его положенія касательно вліянія религіозной точки зрѣнія предполагаютъ, что догматы дѣйствуютъ просто черезъ разсудокъ. А при этомъ результатъ изслѣдованія долженъ быть, конечно, лишь крайне недостаточнымъ.

Гораздо удачнѣе и богаче мыслями главы, въ которыхъ ведется доказательство, что атеисты существуютъ, и что атеизмъ соединимъ съ моралью. Здѣсь Гольбахъ опирается на Бэйля, который впервые настойчиво доказывалъ, что дѣйствія людей вытекаютъ вообще не изъ ихъ общихъ представленій, а изъ ихъ страстей и потребностей.

Не безъинтересенъ также разборъ вопроса, можетъ ли весь народъ держаться атеизма. Мы неоднократно указывали на демократическую тенденцію французскаго матеріализма въ противоположность съ дѣйствіемъ этого міросозерцанія на Англію. Гольбахъ, конечно, не меньше революціонеръ, чѣмъ Ламеттри и Дидро; отчего же онъ,—такъ много старавшійся стать популярнымъ, „сдѣлавшійся доступнымъ, и готовившій“, въ извлеченіи изъ своего главнаго сочиненія, атеизмъ, какъ выразился Гриммъ, „для горничныхъ и парикмахеровъ“, всетаки совершенно прямо высказываетъ, что этотъ образъ мысли непригоденъ для массы народа? Гольбахъ, который за свой радикализмъ былъ какъ бы исключенъ изъ остроумныхъ кружковъ парижской аристократіи, не раздѣляетъ непослѣдовательности многихъ другихъ писателей той эпохи, изо всей силы работавшихъ для ниспроверженія существующаго и притомъ всетаки державшихся аристократами, презиравшихъ глупыхъ мужиковъ и желавшихъ изобрѣсти для ихъ нужды Бога, чтобы не было недостатка и въ пугалѣ, которое держало бы ихъ въ страхѣ. Гольбахъ исходитъ изъ принципа, что истина никогда не можетъ вредить. Онъ выводитъ это изъ посылки, что вообще теоретическое познаніе, если бы даже оно и заблуждалось, никогда не можетъ быть опаснымъ. Даже заблужденія религіи пріобрѣтаютъ свое жало лишь въ силу страстей, которыя соединяются съ ними, и государственной власти, тиранически поддерживающей ихъ. Самыя крайнія мнѣнія могутъ существовать другъ подлѣ друга, если только то, или другое изъ нихъ не пытается насильно пріобрѣсти исключительное господство. Но атеизмъ, основывающійся на знаніи естественныхъ законовъ, просто потому не можетъ сдѣлаться всеобщимъ, что у большинства людей нѣтъ *ни времени*, *ни охоты*, путемъ такого серьезнаго изученія достигнуть вполнѣ новаго образа мыслей. Но Система Природа далека отъ того, чтобы, поэтому, допускать религію какъ суррогатъ философіи для большинства. Настаивая на безусловной свободѣ мысли и на полномъ безразличіи государства, она желаетъ скорѣе предоставить умы людей естественному ихъ развитію. Пусть вѣрятъ, чему хотятъ, и учатся, чему могутъ! Плоды философскаго изслѣдованія приведутъ рано или поздно всѣхъ ко благу, точно такъ, какъ это уже было съ результатами естественныхъ наукъ. Правда, новыя идеи встрѣтятъ сильное противорѣчіе; но опытъ научитъ тому, что онѣ приносятъ лишь благословеніе. Но не нужно при распространеніи ихъ думать лишь о настоящемъ; нужно имѣть въ виду будущее и все человѣчество. Время и успѣхъ столѣтій вразумитъ когда-нибудь и такихъ правителей, которые такъ упорно противятся теперь истинѣ, справедливости и свободѣ человѣка.

Тѣмъ же духомъ проникнута и заключительная глава всего сочиненія, въ которой чуется вдохновенное перо Дидро. Этотъ „Очеркъ свода законовъ природы“ не есть сухой и черствый катехизисъ, какой создала французская революція по основоположеніямъ Гольбаха, но скорѣе блестящая риторическая пьеса, и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можно сказать — образецъ своего рода.

Большею частью, какъ и у Лукреція, является говорящею природа. Она требуетъ отъ человѣчества, чтобы оно слѣдовало ея законамъ, наслаждалось счастьемъ, которое даровано ему, служило добродѣтели, презирало порокъ, но не ненавидѣло бы порочныхъ, а сострадало бы имъ, какъ несчастнымъ. Природа имѣетъ своихъ апостоловъ, которые неустанно заботятся о доставленіи счастья человѣческому роду. Если ихъ стремленія не достигаютъ цѣли, они будутъ удовлетворены, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что отважились на попытку.

Природа и ея дочери, добродѣтель, разумъ и истина, въ заключеніе провозглашаются единственными божествами, которымъ однимъ подобаетъ и ѳиміамъ, и поклоненіе. Такимъ образомъ, Система Природы, послѣ разрушенія всѣхъ религій, въ поэтическомъ порывѣ сама приходитъ снова къ религіи. А если и эта религія можетъ когда нибудь произвести властолюбивое жречество? А что если склонность человѣка къ мистическому такъ велика, что положенія

сочиненія, отвергающаго даже пантеизмъ, чтобы искоренить самое имя божества, станутъ догматами новой церкви, которая съумѣетъ умно перемѣшать понятное съ непонятнымъ и создать церемоніи и формы культа?

Гдѣ природа становится противуестественною? Какъ вѣчная необходимость всякаго развитія производитъ извращенное и негодное? На чемъ основывается наша надежда на лучшее время? Что должно возвратить природѣ ея права, если нигдѣ нѣтъ ничего, кромѣ природы?—Вотъ вопросы, на которые Система Природы не даетъ намъ никакого удовлетворительнаго отвѣта. Мы достигли до завершенія матеріализма, но также и до его предѣловъ. Что Система Природы даетъ въ замкнутой связи, то новѣйшее время снова различнымъ образомъ разсѣяло и раздробило. Явилось множество новыхъ мотивовъ, новыхъ точекъ зрѣнія; но кругъ основныхъ вопросовъ остался неизмѣнно тѣмъ же самымъ, какимъ онъ въ сущности былъ уже у Эпикура и Лукреція.

IV. Реакція противъ матеріализма въ Германіи

Мы видѣли, какъ рано матеріализмъ нашелъ въ Германіи почву. Но именно въ Германіи же поднялась и сильная реакція противъ этого направленія, которая длилась большую часть восемнадцатаго столѣтія и которую мы должны разсмотрѣть. Въ самомъ началѣ этого столѣтія распространилась *философія Лейбница*, существенныя черты которой клонились къ попыткѣ разомъ отдѣлаться отъ матеріализма. Никто не можетъ отрицать сродства *монадъ* съ *атомами* физиковъ [92]). Выраженіе „principia rerum“ или „elementa rerum“, которое Лукрецій прилагаетъ къ атомамъ, можетъ также хорошо обозначать общее высшее понятіе для монадъ и атомовъ. Монады Лейбница суть, конечно, первичныя существа, истинные элементы вещей въ его метафизическомъ мірѣ, и давно признано, что Богъ, котораго онъ принялъ въ своей системѣ за „достаточное основаніе монадъ“, играетъ, по меньшей мѣрѣ, такую же лишнюю роль, какъ боги Эпикура, которые блуждаютъ на подобіе тѣней въ промежуткахъ міровъ [93]) Лейбницъ, который былъ дипломатомъ и универсальнымъ геніемъ, но въ которомъ, какъ очень мѣтко говоритъ

[92]) *Zeller*. Gesch. d. deutschen Philos. (München, 1873) изслѣдуетъ, стр. 99 и слѣд., вліяніе *атомистики* на Лейбница и затѣмъ замѣчаетъ: «Онъ теперь снова возвратился отъ атомовъ къ субстанціальнымъ формамъ Аристотеля, чтобы создать изъ тѣхъ и другихъ свои монады», и тамъ же, стр. 107: «На мѣсто матеріальныхъ атомовъ вступаютъ, такимъ образомъ, духовные индивидуумы, на мѣсто физическихъ—«метафизическія точки». Самъ Лейбницъ называетъ также монады и «формальными атомами»; см. *Kuno Fischer*, Gesch. d. n. Phil. II, 2 Aufl. S. 319 и слѣд.

[93]) Что мнѣніе о несоединимости Лейбницевской теологіи съ философскими основами системы было широко распространено (слѣдовательно не только *Эрдманнъ* «высказалъ нѣчто такое»; см. *Schiling*, Beitr. zur Geich. d. Mat. S. 23), прямо подтверждается *Куно-Фишеромъ* (Gesch. d. neueren Phil. II, 2 Aufl. S. 627 и слѣд.), причемъ онъ настоятельно опровергаетъ самое мнѣніе. Доказательство противоположнаго у Фишера опирается на необходимости *высшей* монады, которая далѣе называется «абсолютною» или «Богомъ». Слѣдуетъ допустить, что система предполагаетъ высшую монаду, но нельзя сказать, что таковая, пока она мыслится дѣйствительно по принципамъ ученія о монадахъ, могла бы занимать мѣсто сохраняющаго міръ и управляющаго имъ Бога. Монады развиваются по заключающимся въ нихъ силамъ съ строгою необходимостью. Ни одна изъ нихъ не можетъ, ни въ смыслѣ обыкновенной причинности, ни въ смыслѣ «предуставленной гармоніи», быть производящею причиною для остальныхъ. Предуставленная гармонія сама тоже не производитъ монадъ, но *лишь опредѣляетъ ихъ состояніе*, и притомъ совершенно такимъ же образомъ, какъ въ системѣ матеріализма общіе законы движенія опредѣляютъ состояніе (напр. пространственное отношеніе) атомовъ. Но теперь легко видѣть, что простымъ логическимъ слѣдствіемъ Лейбницевскаго детерминизма будетъ прервать здѣсь причинный рядъ, вмѣсто того, чтобы устанавливать еще «достаточное основаніе» монадъ и предуставленной гармоніи, которому нечего дѣлать кромѣ какъ быть только этимъ достаточнымъ основаніемъ. Ньютонъ оставилъ еще за своимъ Богомъ нѣкоторые толчки и вставки; основаніе, которому нечего дѣлать, кромѣ какъ быть основаніемъ послѣдняго основанія міра, также излишне, какъ черепаха, носящая землю, и непосредственно возбуждаетъ дальнѣйшій вопросъ, что же будетъ достаточнымъ основаніемъ этого Бога. Куно-Фишеръ старается избѣгнуть этого неизбѣжнаго слѣдствія, выводя нестолько состояніе монадъ изъ предуставленной гармоніи, сколько, наоборотъ, предуставленную гармонію изъ монадъ. «Она необходимо слѣдуетъ изъ монадъ, потому что первоначально заключается въ нихъ» (op. cit. S. 629). Это лишь простое обращеніе тождественнаго положенія: предуставленная гармонія есть предопредѣленный порядокъ въ состояніи монадъ. Изъ этого не слѣдуетъ ничего въ пользу необходимаго происхожденія всѣхъ остальныхъ монадъ изъ самой совершенной. То обстоятельство, что она даетъ *основаніе объясненія* для состоянія остальныхъ (мысль, которую, впрочемъ, также нельзя провести безъ противорѣчія), еще не дѣлаетъ ее реальнымъ основаніемъ, и даже если бы она стала имъ, то вслѣдствіе этого явился бы, правда, въ извѣстномъ смыслѣ «надмірный» Богъ, въ какомъ имѣетъ нужду религіозный теизмъ. *Целлеръ* (Gesch. d deutsch. Phil., S. 176 и слѣд.) очень справедливо замѣтилъ: «Было бы не слишкомъ трудно само по себѣ доказать Лейбницевскому, какъ всякому теологическому детерминизму, что при правильномъ логическомъ развитіи онъ переходитъ за деистическую точку зрѣнія своего творца и принуждаетъ насъ

Лихтенбергъ [94]), „было мало твердаго“, былъ въ состояніи съ одинаковою легкостью погружаться въ бездны самыхъ глубокихъ умозрѣній, и обходить на мелкомъ фарватерѣ обыденнаго разсужденія тѣ скалы, которыми практическая жизнь угрожаетъ стойкому мыслителю. Напрасно было бы объяснять противорѣчіе его системы одною отрывочною формою случайныхъ его произведеній; нельзя думать, что этотъ плодовитый умъ заключалъ въ самомъ себѣ совершенно ясное міросозерцаніе, что онъ лишь случайно пропускалъ какой-нибудь переходъ, какое-нибудь разъясненіе, которое сразу дало бы намъ ключь

признать въ Богѣ не только творца, но и *субстанцію* всѣхъ конечныхъ существъ». Но это не слишкомъ трудное доказательство принадлежитъ къ необходимой критикѣ Лейбницевской системы, тѣмъ болѣе, что такой умъ, какъ Лейбницъ, конечно, долженъ былъ и самъ открыть это, послѣ Декарта, Гоббса и Спинозы. Единственный пунктъ, который повидимому, необходимымъ образомъ связываетъ Бога съ міромъ, есть ученіе о выборѣ «самаго лучшаго» міра изъ безконечнаго множества возможныхъ міровъ. Но здѣсь мы можемъ сослаться на основательное, подкрѣпленное повсюду источниками изложеніе у *Бауманна*, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik, Berlin 1869, II. S. 280 и слѣд., гдѣ показывается, что вѣчныя сущности предметовъ, въ существѣ которыхъ Богъ не въ состояніи ничего измѣнить, точно также можно понимать, какъ вѣчныя силы, дѣйствительною борьбою которыхъ достигается тотъ минимумъ взаимнаго противодѣйствія, который у Лейбница является слѣдствіемъ (необходимаго!) выбора Бога. Логическія слѣдствія его міровоззрѣнія, опирающагося на математику, приводятъ къ вѣчному предопредѣленію всѣхъ вещей, «простыми фактами», «все оканчивается въ простой, голой фактичности; связь вещей съ Богомъ пустая тѣнь». (S. 285).

94) Изъ доказаннаго въ предыдущемъ примѣчаніи логическаго излишества понятія о Богѣ въ метафизикѣ Лейбница, конечно, еще не слѣдуетъ того, что *признаніе* его было субъективно ненужно для Лейбница, и по сущности дѣла нельзя для этого привести такого же неотразимаго доказательства. Не всегда также легко указать различіе между религіозною потребностью (которую *Целлеръ*, стр. 103, признаетъ въ Лейбницѣ) и потребностью быть въ мирѣ съ религіознымъ чувствомъ среды. Всетаки мы не желаемъ ставить Лейбница въ этомъ отношеніи прямо на ряду съ Декартомъ. Не только многое, что является намъ у Декарта просто благодаря умнымъ разсчетамъ, производитъ у Лейбница впечатлѣніе лишь симпатичнаго принаровленія мягкаго сердца; но у него можно также найти извѣстную склонность къ мистическому, которой совершенно нѣтъ у Декарта (см. Zeller, S. 103). Въ этомъ нѣтъ ни психологическаго противорѣчія съ яснымъ и строгимъ детерминизмомъ его системы, ни доказательства искренности его теологическихъ фокусовъ. Упомянутое въ текстѣ изрѣченіе *Лихтенберга* (въ «Beobachtungen über den Menschen» въ 1 части «Vermischten Schriften») вполнѣ гласитъ: «Лейбницъ защищалъ христіанскую религію. Прямо отсюда заключать, какъ дѣлаютъ теологи, что онъ былъ хорошимъ христіаниномъ, — значило бы обнаружить

ко всѣмъ загадкамъ его сочиненій. Эти противорѣчія ни лицо; они, конечно, и свидѣтели слабости характера, но мы не должны забывать, что здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ тѣневою стороною образа этого по истинѣ великаго человѣка [95]).

Лейбницъ, введшій Толанда къ своему царственному другу Софіи Шарлоттѣ, долженъ былъ самъ знать, что расплывающіяся и двусмысленныя основанія его теодицеи могутъ представлять лишь слабую, а для настоящаго мыслителя вообще ничтожную плотину противъ матеріализма. Серена могла найдти въ этомъ сочиненіи также мало успокоенія, какъ мало серьезно тревожнаго въ лексиконѣ Бэйля и въ письмахъ Толанда. Для насъ имѣетъ значеніе единственно ученіе о *монадахъ* и *предъустановленной гармоніи*. Эти два понятія имѣютъ больше философскаго содержанія, чѣмъ многія пространно развитыя системы. Достаточно разъяснить ихъ, чтобы убѣдиться въ ихъ значеніи.

Мы неоднократно видѣли, насколько труднымъ, даже невозможнымъ должно оставаться для матеріализма, поскольку онъ принимаетъ атомы, указать *мѣсто* ощущеній и вообще сознательныхъ процессовъ (См. стр. 209). Находятся ли они въ *соединеніи* атомовъ? Въ такомъ случаѣ они находятся въ абстрактѣ, т. е., объективно—нигдѣ. Находятся ли они въ движеніи? Это было бы тоже самое. Можно принять только самодвигающійся атомъ за мѣсто ощущенія.

Но какъ далѣе ощущеніе слагается въ сознаніе? Гдѣ находится послѣднее? Въ отдѣльномъ ли атомѣ или снова въ абстракціяхъ, или даже въ пустомъ пространствѣ, которое въ такомъ случаѣ не было бы пустымъ, было бы наполнено особенною нематеріальною субстанціею?

Для дѣйствія атомовъ другъ на друга не существуетъ никакого нагляд-

очень малое знаніе свѣта. Тщеславное желаніе сказать что нибудь лучшее, чѣмъ люди профессій, у такого человѣка, какъ Лейбницъ, имѣвшаго мало твердаго, есть болѣе вѣроятная пружина такихъ вещей, чѣмъ религія. Поищите въ своемъ собственномъ сердцѣ и вы найдете, какъ мало возможно утверждать о другихъ. Я готовъ даже доказывать, что иногда вѣрятъ, что чему-то вѣрятъ, и всетаки не вѣрятъ этому. Нѣтъ ничего непостижимѣе системы пружинъ нашихъ дѣйствій.

95) Хорошую характеристику Лейбница съ особеннымъ разборомъ вліяній опредѣлившихъ его теологію, даетъ *Бидерманъ*, Deutschland im 18 Jahrhundert, II. Bd., 5 Abschnitt; см. въ особенности стр. 242 и слѣд. Съ полнымъ правомъ Бидерманъ считаетъ и извѣстную *Лессингову* защиту занятаго Лейбницемъ положенія недостаточною. Лессингъ примѣняетъ при этомъ понятіе объ экзотерическомъ и эзотерическомъ ученіи, однако, съ такою манерою, которая кажется намъ то же нѣсколько экзотерическою.

наго принципа, кромѣ толчка. Безчисленное множество такъ и иначе слѣдующихъ другъ за другомъ толчковъ должно, стало быть, произвести въ колеблемомъ атомѣ ощущеніе. Это, повидимому, еще мыслимо также, какъ то, что колебаніе струны или воздуха производитъ звукъ. Но гдѣ же находится звукъ? Въ концѣ концовъ, поскольку мы сознаемъ его, въ гипотетическомъ центральномъ атомѣ; т. е., наша картина нисколько намъ не помогаетъ. Мы не ушли дальше прежняго. Намъ недостаетъ въ атомѣ связующаго начала, превращающаго множественность толчковъ въ единство ощущаемаго качества; мы стоимъ все передъ однимъ и тѣмъ же затрудненіемъ. Мыслите атомы какъ вамъ угодно,—съ твердыми или подвижными частями, съ подчиненными атомами, способными или неспособными къ „внутреннимъ состояніямъ": на вопросъ, гдѣ и какъ толчки переходятъ изъ ихъ разнообразія въ единство ощущенія, не только нѣтъ никакого отвѣта, но нѣтъ также, какъ скоро мы вникнемъ въ сущность дѣла, и никакой мыслимости такого процесса, не говоря уже о наглядности. Только если мы отдалимъ, такъ сказать, глазъ нашего ума, такое совмѣстное дѣйствіе толчковъ для произведенія ощущенія представится намъ естественнымъ также, какъ множество точекъ сливается для насъ въ одну, если мы отдаляемъ физическій глазъ. Развѣ вещи лучше понимаются оттого, если мы дѣлаемъ изъ своего ума, какъ шотландскіе философы „здраваго смысла" дѣлали по принципу, лишь умѣренное употребленіе. Такая роль была не для Лейбница! Мы видимъ его лицомъ къ лицу съ слѣдующимъ затрудненіемъ: толчекъ, какъ думалъ уже Эпикуръ, или дѣйствіе на разстояніи, какъ думали послѣдователи Ньютона, — или—можетъ быть, *вовсе никакого дѣйствія*.

Вотъ гдѣ salto mortale къ *предъустановленной гармоніи*. Пришелъ ли Лейбницъ къ своему ученію подобными разсужденіями, или сразу, какъ всегда, мы не спрашиваемъ. Но здѣсь именно пунктъ, дающій значеніе этому ученію, и именно этотъ пунктъ дѣлаетъ это ученіе столь важнымъ для исторіи матеріализма. Дѣйствія атомовъ другъ на друга, такъ что вслѣдствіе этого въ одномъ или многихъ изъ нихъ происходятъ ощущенія, немыслимы, слѣдовательно, ихъ нельзя и принимать. Атомъ производитъ свои ощущенія изъ себя: онъ есть по своимъ особеннымъ внутреннимъ законамъ жизни развивающаяся *монада*. Монада не имѣетъ никакихъ оконъ. Изъ нея ничего не выходитъ, и въ нее ничего не входитъ. Внѣшній міръ есть ея представленіе, и это представленіе возникаетъ внутри ея. Каждая монада есть, такимъ образомъ, отдѣльный міръ; ни одна не равна другой. Одна богата представленіями, другая бѣдна. Но содержаніе представленія всѣхъ монадъ находится въ вѣчной связи, въ нѣкоторой совершенной гармоніи, которая установлена (предъустав-

лена) прежде начала временъ, и которая постоянно сохраняется при постоянной перемѣнѣ всѣхъ состояній всѣхъ монадъ. Каждая монада представляетъ себѣ, смутно или ясно, всю вселенную, всю сумму всего происходящаго, а сумма всѣхъ монадъ есть вселенная. Монады неорганической природы имѣютъ лишь такія представленія, которыя вполнѣ нейтрализуются другъ другомъ, какъ представленія человѣка во снѣ безъ сновидѣній. Выше стоятъ монады органическаго міра: низшій животный міръ состоитъ изъ сновидящихъ монадъ; въ высшемъ возникаетъ ощущеніе и память; у человѣка—мышленіе.

Такъ, исходя изъ разсудочно обоснованнаго исходнаго пункта, мы приходимъ путемъ геніальнаго измышленія прямо къ поэзіи понятій. Почему зналъ Лейбницъ, если монада производитъ всѣ представленія изъ себя, что внѣ его Я существуютъ еще другія монады? Здѣсь для него является тоже самое затрудненіе, какъ для *Бэрклея*, который черезъ сенсуализмъ достигъ того же самаго пункта, котораго мы достигаемъ здѣсь черезъ атомизмъ. И Бэрклей принималъ весь міръ за представленіе—точка зрѣнія, которую не умѣлъ опровергнуть Гольбахъ. Уже картезіанизмъ привелъ нѣкоторыхъ своихъ послѣдователей къ тому, что они дѣйствительно усумнились, чтобы внѣ ихъ собственнаго существа, производящаго изъ самаго себя, какъ свои собственныя представленія, дѣйствіе и страданіе, удовольствіе и горе, силу и слабость, существовало что-нибудь во всемъ обширномъ мірѣ [96]). Многіе будутъ думать, что такое міросозерцаніе легко опровергнуть душемъ при соотвѣтствующей діэтѣ; но мыслителю, достигшему до этого пункта, ничто не помѣшаетъ, ни душъ, ни врачъ, считать свое собственное тѣло, и словомъ всю вселенную за свое представленіе, внѣ котораго ничего не существуетъ. И если мы захотимъ при этой точкѣ зрѣнія принять другія существа — допустимъ это, какъ мыслимое — то изъ этого еще далеко не слѣдуетъ необходимость предъустановленной гармоніи. Міры представленія этого существа могутъ находиться въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи другъ съ другомъ; никто не замѣтитъ ничего этого. Но, конечно, мысль, которую Лейбницъ сдѣлалъ основаніемъ своей философіи, *величественна*, *благородна* и *прекрасна*, какъ немногія другія. Но можетъ быть, не должно ли вообще эстетическое, практическое имѣть и въ познающей философіи болѣе рѣшительное значеніе, чѣмъ обыкновенно принимаютъ?

Монады съ предуставленною гармоніею также мало разоблачаютъ намъ истинную сущность вещей, какъ атомы и законы природы. Но онѣ даютъ чистое,

[96]) См. I кн., 2 отдѣлъ, стр. 190, и примѣчаніе 3 тамъ же. Геннингсъ въ «Gesch. von d. Seelen der Menschen und Thiere», Halle 1774, S. 145, дѣлаетъ изъ приверженцевъ этого мнѣнія особенный классъ идеалистовъ, который онъ называетъ въ противоположность «эгоистамъ» «плюралистами».

замкнутое въ себѣ міросозерцаніе, подобно матеріализму и заключаютъ въ себѣ не больше внутреннихъ противорѣчій, чѣмъ онъ. Но что главнымъ образомъ обезпечило системѣ Лейбница симпатію, это—гибкая многосмысленность ея понятій и то обстоятельство, что радикальныя ея слѣдствія скрыты гораздо глубже, чѣмъ слѣдствія матеріализма. Въ этомъ отношеніи ничего не можетъ быть лучше хорошей абстракціи. Педантъ, пугающійся предъ мыслью, что родоначальники человѣческаго рода могли быть когда нибудь похожи на нашихъ теперешнихъ обезьянъ, спокойно проглатываетъ ученіе о монадахъ, которое считаетъ человѣческую душу существенно одинаковою съ всѣми существами вселенной до самыхъ ничтожныхъ пылинокъ, которыя всѣ отражаютъ въ себѣ вселенную, всѣ суть маленькіе отдѣльные боги и всѣ носятъ въ себѣ тоже содержаніе представленія, лишь въ различномъ порядкѣ и развитіи. Не сразу замѣчается при этомъ, что и монады обезьянъ находятся въ томъ же ряду, что онѣ также безсмертны, какъ человѣческія монады и что при дальнѣйшемъ развитіи онѣ, можетъ быть, еще могутъ достигнуть вполнѣ прекраснаго порядка представленій. Если, напротивъ того, матеріалистъ ставитъ грубою рукою обезьяну рядомъ съ человѣкомъ, сравниваетъ ее съ глухонѣмымъ и желаетъ воспитывать и образовать ее, какъ порядочнаго человѣка, то мы слышимъ, какъ звѣрь щелкаетъ зубами, видимъ ея дикія гримасы и сладострастные жесты, съ безконечнымъ отвращеніемъ чувствуемъ низменность и противность этого существа въ формѣ тѣла и въ характерѣ, и — самые строгіе выводы разума, изъ которыхъ каждый, однако, имѣетъ прорѣху—текутъ въ изобиліи, чтобы сдѣлать понятными каждому вполнѣ ясно безсмысліе, немыслимость и противоразумность подобнаго положенія.

Какъ въ этомъ случаѣ абстракція оказываетъ свои услуги, такъ и во всѣхъ остальныхъ пунктахъ. Теологъ можетъ при случаѣ превосходно воспользоваться представленіемъ о величественной божественной гармоніи всего происходящаго. Что природные законы суть лишь одна видимость, лишь низшій образъ познанія эмпирическаго ума, отлично годится для него, между тѣмъ какъ слѣдствія этого міровоззрѣнія, какъ скоро они обращаются противъ цикла его ученій, вовсе его не затрудняютъ. Они вѣдь находятся, такъ сказать, въ зародышѣ понятія, а человѣка, который считаетъ противорѣчія всякаго рода своею ежедневною пищею, тревожитъ только то, что ему осязательно понятно. Также точно и установленіе *нематеріальности и простоты души* было прекрасною находкою для философскихъ могильщиковъ, настоящее занятіе которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы закидывать значительную идею обломками и мусоромъ обыденныхъ представленій и дѣлать ее безвредною. Что эта не матеріальность была такою, которая смѣлымъ пріемомъ навсегда и основательнѣе,

чѣмъ матеріализмъ, устраняла старое противоположеніе духа и матеріи, объ этомъ не печалились нисколько. Вѣдь имѣли нематеріальность, эту великую, возвышенную мысль, доказанную великимъ Лейбницемъ! Съ какимъ презрѣніемъ можно было смотрѣть на глупость тѣхъ, кто считалъ душу матеріальною и грязнилъ такимъ низкимъ представленіемъ свое сознаніе!

Подобное же случилось съ многохваленнымъ и многоопровергавшимся *оптимизмомъ* Лейбницевской системы. Разсматриваемый при свѣтѣ ума и оцѣняемый въ его истинныхъ условіяхъ и слѣдствіяхъ, этотъ оптимизмъ есть ничто иное, какъ примѣненіе *принципа механики* къ обоснованію міровой дѣятельности. Богъ, при выборѣ наилучшаго изъ возможныхъ міровъ, дѣлаетъ только то, что возникло бы и механически, если дать „сущностямъ“ вещей дѣйствовать другъ на друга, какъ дѣйствуютъ силы. Богъ поступаетъ при этомъ, какъ математикъ, разрѣшающій задачу о минимумѣ [97]), и онъ долженъ поступать такимъ образомъ, потому что его совершенный разумъ слѣдуетъ принципу достаточнаго основанія. Что для системы двигающихся тѣлъ есть „принципъ наименьшаго усилія“, то для божественнаго міросозданія есть принципъ наименьшаго зла. Въ результатѣ все сходится къ тому, какъ если бы возникновеніе міра выводилось изъ механическихъ предположеній Лапласа и Дарвина. Міръ можетъ быть при этомъ крайне плохъ, но онъ всетаки—лучшій изъ возможныхъ міровъ. Но все это вовсе не мѣшаетъ популярному приложенію оптимизма къ восхваленію мудрости и благости творца такимъ тономъ, какъ если бы въ самомъ дѣлѣ вовсе не существовало зла въ мірѣ кромѣ того, которое мы производимъ нашею злобою и нашимъ неразуміемъ. Богъ безсиленъ въ этой системѣ; въ популярномъ же приложеніи ея понятій его всемогущество можетъ быть выставлено въ прекраснѣйшемъ видѣ.

---

[97]) Очень мѣтко говоритъ *Дю-Буа-Рэймонъ*, Leibnitzsche Gedanken in der modernen Naturwissenschafft (двѣ торжественныхъ рѣчи, Berlin 1874) S. 17: «Извѣстно, что теорія максимумовъ и минимумовъ функцій, вслѣдствіе изобрѣтенія метода касательныхъ, обязана ему наибольшимъ успѣхомъ. И вотъ онъ представляетъ себѣ Бога при твореніи міра математикомъ, рѣшающимъ задачи объ минимумѣ, или лучше, говоря теперешнимъ языкомъ, задачу варіаціоннаго исчисленія: задачу—опредѣлить между безконечно многими возможными несотворенными мірами, представляющимися ему, тотъ, для котораго сумма необходимаго зла есть минимумъ. Но что Богъ исчислялъ при этомъ *данные* факторы, это рѣзче всего показалъ *Бауманнъ* (Lehren v. Raum, Zeit und Mathematik, II. S. 127—129). При этомъ само собою понятно, что совершенный разумъ Бога безъ колебаній слѣдуетъ тѣмъ же правиламъ, которыя мы признаемъ нашимъ умомъ самыми вѣрными (см. *Baumann*, l. c. S. 115); т. е., дѣятельность Бога производитъ именно то, что все совершается по законамъ математики и механики. 93. См. выше прим.

Подобнымъ же образомъ идетъ дѣло съ ученіемъ о *прирожденныхъ представленіяхъ*. Локкъ поколебалъ это ученіе; Лейбницъ снова возстановилъ его, и матеріалисты, съ Ла-Меттри во главѣ, осмѣивали за это Лейбница. Кто былъ правъ въ этомъ случаѣ?—Лейбницъ учитъ, что *всѣ* мысли происходятъ изъ самаго духа, что внѣшнее вліяніе на духъ вообще не имѣетъ мѣста. Противъ этого едва ли можно возразить что нибудь серьозное. Но легко также видѣть, что прирожденныя идеи схоластиковъ и картезіанцевъ суть нѣчто совершенно другое. У нихъ извѣстныя общія понятія, къ которымъ обыкновенно причислялось и представленіе о совершеннѣйшемъ существѣ, были отличаемы отъ всѣхъ другихъ представленій метрикою ихъ происхожденія и имъ приписывалась болѣе высокая достовѣрность. Но такъ какъ у Лейбница *всѣ* представленія прирождены, то вполнѣ исчезаетъ разница между эмпирическимъ и мнимо первоначальнымъ познаніемъ. Для Локка умъ сначала совершенно пустъ; по Лейбницу онъ заключаетъ вселенную. Локкъ считаетъ всякое познаніе происходящимъ извнѣ,—по Лейбницу—ни одно не происходитъ извнѣ. Результатъ этихъ крайностей, какъ зачастую, приблизительно одинъ и тотъ же. Положимъ, мы согласимся съ Лейбницемъ, что то, что мы называемъ внѣшнимъ опытомъ, есть въ дѣйствительности внутреннее развитіе: тогда Лейбницъ, долженъ, въ свою очередь, согласиться, что нѣтъ никакого специфически другаго познанія, кромѣ опытнаго. Такимъ образомъ, Лейбницъ спасъ отъ прирожденныхъ идей, въ сущности, одну лишь видимость. Вся его система сводится на одну великую мысль,—мысль, которую нельзя доказать, но которую нельзя и опровергнуть съ точки зрѣнія матеріализма, и которая беретъ свой исходный пунктъ изъ очевидной недостаточности матеріализма.

Если въ Лейбницѣ реагировало противъ матеріализма нѣмецкое глубокомысліе, то у его послѣдователей — нѣмецкій педантизмъ. Страсть устанавливать безконечныя опредѣленія понятій, съ которыми въ концѣ концовъ вовсе нельзя сдѣлать ничего дѣльнаго, глубоко вкоренилась въ нашу націю. Она повсюду отзывается и въ системѣ Канта, и лишь болѣе свѣжій духъ, который принесло съ собою развитіе нашей поэзіи, положительныхъ наукъ, и практическихъ стремленій постепенно освобождаетъ насъ — процессъ еще не законченъ—отъ сѣтей формулъ и петель метафизическихъ разбойниковъ. Самымъ вліятельнымъ послѣдователемъ Лейбница былъ хорошій, свободномыслящій человѣкъ, но крайне посредственный философъ, профессоръ *Христіанъ Вольфъ*, изобрѣтшій новую схоластику, которая съумѣла усвоить себѣ удивительно много изъ старой. Между тѣмъ какъ Лейбницъ высказывалъ свои глубокія мысли отрывочно и, такъ сказать, мимоходомъ, у Вольфа все было системою и формулою. Строгость мысли исчезала, между тѣмъ какъ выраженіе становилось все

точнѣе и точнѣе. Вольфъ отвелъ ученію о предустановленной гармоніи лишь уголъ въ своей системѣ и свелъ ученіе о монадахъ, въ сущности, къ древне-схоластическому выраженію, что душа есть простая и безтѣлесная субстанція.

Эта *простота души*, которая была возведена на степень члена метафизической вѣры, играетъ самую важную роль въ борьбѣ противъ матеріализма. Весь великій параллелизмъ между монадами и атомами, гармоніею и закономъ природы, въ которомъ крайности стоятъ такъ рѣзко другъ противъ друга и всетаки такъ близко родственны между собою, сокращается въ нѣсколько теоремъ такъ называемой „раціональной психологіи“, — изобрѣтенной Вольфомъ схоластической дисциплины. Вольфъ имѣлъ право сердиться на то, что его несравненно строже мыслящій ученикъ Бильфингеръ ввелъ въ употребленіе имя Лейбницъ-Вольфовской философіи. Бильфингеръ, человѣкъ, котораго Гольбахъ съ уваженіемъ много разъ цитируетъ въ Системѣ Природы, понималъ Лейбница, во всякомъ случаѣ, совершенно иначе. Онъ желалъ въ психологіи устраненія употреблявшагося до тѣхъ поръ способа самонаблюденія и введенія естественно-научнаго метода. Впрочемъ и Вольфъ, на словахъ, стремился къ этой цѣли въ своей эмпирической психологіи, которую онъ ставитъ рядомъ съ раціональною. На дѣлѣ, конечно, эта эмпирія была еще очень скудна, но тенденція всетаки явилась, и вообще изъ утомительныхъ споровъ о существѣ души, проистекла, какъ естественная реакція склонность, проникавшая все восемнадцатое столѣтіе, — склонность собрать возможно больше положительныхъ фактовъ о жизни души.

Если этимъ начинаніямъ въ большинствѣ случаевъ сильно не доставало строгой критики и прочнаго метода, то всетаки нужно признать плодотворную методическую основную черту въ томъ, что прежде всего разработывалась *психологія животныхъ*. Старый споръ между приверженцами Рораріуса и Декарта никогда не прекращался, а теперь явился Лейбницъ, который ученіемъ о монадахъ разомъ сдѣлалъ всякую разницу между душами чисто количественною. Поводъ достаточный для новаго сравненія! Сравнивали, дѣлали опыты, собирали анекдоты, и подъ вліяніемъ благодушнаго, симпатичнаго настроенія, которое отличаетъ образованіе прошлаго столѣтія, и именно его раціоналистическаго направленія, все болѣе и болѣе начинали видѣть въ высшихъ животныхъ очень близко родственныя существа.

Это направленіе къ общей и сравнительной, обнимающей человѣка и животное, психологіи могло быть само по себѣ вполнѣ благопріятно матеріализму; но честная послѣдовательность нѣмцевъ удерживала такъ долго, какъ только было возможно, *религіозныя* представленія, и они никакъ не могли привыкнуть къ манерѣ англичанъ и французовъ, которые просто игнорировали связь

между знаніемъ и вѣрою. Не оставалось никакого другаго выхода, какъ считать души животныхъ не только не матеріальными, какъ душа человѣка, но и *безсмертными*. Лейбницъ далъ тонъ вопросу о безсмертіи души животныхъ. За нимъ послѣдовалъ уже въ 1713 году англичанинъ *Дженкинъ Томазіусъ* въ посвященномъ нѣмецкому рейхстагу разсужденіи о душѣ животныхъ, а Нюрнбергскій профессоръ *Байеръ* написалъ къ этому сочиненію предисловіе, въ которомъ, однако, высказывается объ этомъ вопросѣ безсмертія нѣсколько двусмысленно [98]). Въ 1742 появилось цѣлое общество друзей животныхъ, которое нѣсколько лѣтъ сряду публиковало сборники разсужденій по психологіи животныхъ; въ сущности, всѣ въ духѣ Лейбница [99]). Наиболѣе замѣчательно было сочиненіе профессора *Г. Ф. Мейера*,—опытъ новой системы о душахъ животныхъ, появившееся въ Галле въ 1749 году. Мейеръ не удовольствовался однимъ утвержденіемъ, что животныя имѣютъ души, но онъ пошелъ гораздо дальше, установивъ гипотезу, что эти души проходятъ различныя стадіи и, наконецъ, достигаютъ до *степени духа*, т. е., становятся равными человѣку.

[98]) Въ первомъ изданіи Байэръ и Томазіусъ невѣрно были названы «медиками Нюрнбергскаго университета». *Дженкинъ Томазіусъ* есть англійскій врачъ, который жилъ въ то время въ Германіи и вѣроятно находился въ извѣстныхъ отношеніяхъ и къ альтдорфскому университету; покрайней мѣрѣ, проф. Байэръ заключаетъ свое предисловіе словами «cujus proinde laborem et studia, Academiae nostrae quam maxime probata, cunctis bonarum literarum fautoribus meliorem in modum commendo». Но тотъ Байэръ, который писалъ это предисловіе, не есть жившій въ то время въ Нюрнбергѣ врачъ Іоганнъ Якобъ Байэръ, а *теологъ* Іоганнъ Вильгельмъ. Краткое извлеченіе книжки, которая появилась въ 1713 году въ университетской типографіи *Колезіуса*, находится въ *Scheitlins* Thierseelekunde, Stuttg. u. Tübing 1840, I. S. 184 и слѣд.

[99]) Большихъ подробностей объ этомъ обществѣ я не могъ найдти въ моихъ приготовительныхъ работахъ къ первому изданію и указываю, поэтому, на *Grässe* Bibl. psychologica, Leipzig 1845, гдѣ подъ рубрикою «Winkler» сообщаются заглавія разсматриваемыхъ разсужденій. Одно изъ нихъ (1743) разсматриваетъ вопросъ: «умираютъ ли души животныхъ вмѣстѣ съ ихъ тѣлами?» Въ *Henning* Geschichte v. d. Seelen der Menschen und Thiere, Halle 1774, приведено заглавіе сборника всѣхъ разсужденій нѣсколько полнѣе, чѣмъ у Грэссе. Вотъ оно: Philosophische Untersuchungen von dem Seyn und Wesen der Seelen der Thiere, von einigen Liebhabern der Weltweisheit in sechs verschiedenen Abhandlungen ausgeführt und mit einer Vorrede von der Einrichtung der Gesellschaft dieser Personen ans Licht gestellt von *Iohann Heinreih Winkler*, der griech. und lateinischen Sprache Professorn zu Leipzig. Leipzig. 1745.

Но авторъ этаго сочиненія сдѣлалъ уже себѣ имя и опроверженіемъ матеріализма. Уже въ 1743 году появилось его „Доказательство, что матерія не можетъ мыслить", которое въ 1751 году вышло въ новой обработкѣ. Но эта книжечка заключаетъ въ себѣ далеко не такъ много оригинальнаго, какъ животная психологія. Онъ вращается исключительно въ кругу Вольфовскихъ опредѣленій понятій. Приблизительно около этого времени и кёнигсбергскій профессоръ *Мартинъ Кнутценъ* занялся великимъ вопросомъ времени, можетъ ли матерія мыслить. Кнутценъ, къ самымъ ревностнымъ ученикамъ котораго принадлежалъ Иммануилъ Кантъ, свободнымъ образомъ придерживается Вольфа и даетъ не только метафизическій скелетъ, но и подробные примѣры и историческій матеріалъ, свидѣтельствующій о большой начитанности. Но всетаки и здѣсь собственно доказательство не имѣетъ никакой строгости, и нѣтъ сомнѣнія, что такія сочиненія ученѣйшихъ профессоровъ противъ ученія, ославленнаго вполнѣ несостоятельнымъ, фривольнымъ, парадоксальнымъ и безсмысленнымъ, должны были сильно содѣйствовать тому, чтобы въ основаніяхъ поколебать уваженіе къ метафизикѣ [100]).

Такими и подобными сочиненіями, изъ которыхъ historia atheismi Рейманна и подобныя же сочиненія болѣе общаго характера мы оставляемъ совершенно въ сторонѣ, матеріалистическій вопросъ былъ сильно возбужденъ въ Германіи, какъ вдругъ homme machine влетѣлъ на литературную сцену, какъ бомба, брошенная неизвѣстною рукою. Естественно, самоувѣренная школьная философія не замедлила испробовать свое превосходство надъ этимъ предметомъ соблазна. Между тѣмъ какъ еще спорили о томъ, кто сочинилъ книгу, маркизъ ли д'Аржанъ, или Мопертюи или какой-нибудь личный врагъ фонъ-Галлера, появился уже цѣлый потокъ критикъ и полемическихъ сочиненій.

Изъ нѣмецкихъ полемическихъ сочиненій мы коснемся здѣсь только нѣко-

[100]) Подробности объ упоминаемомъ здѣсь сочиненіи Кнутцена находятся у *Sürgen Bona Meyer*, Kants Psychologie, Berlin. 1870, S. 225 и слѣд. Мейеръ поставилъ себѣ задачею изслѣдовать, откуда Кантъ получилъ свое представленіе «объ раціональной психологіи» въ томъ видѣ, въ какомъ оно лежитъ въ основаніи опроверженія заключающагося въ «Критикѣ чистаго разума». Результатъ тотъ, что, по всей вѣроятности, главную роль играли три сочиненія: *Knutzen*, Philosoph. Abhandl. von der immater. Natur des Seele, darinnen theils uberhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne, und dass dis Seele unkörperlich sei, theils die vornehmsten Einwürfe der Materialisten deutlich beantwortet werden (1675); *Reimarus*, vornehmste Wahrheiten der natürl. Religion (1774) и *Mendelssohn*, Phädon (1767). Кнутценъ выводитъ природу души изъ единства самосознанія: именно тотъ пунктъ, противъ котораго Кантъ направилъ позднѣе всю рѣзкость своей критики.

торыхъ. Магистръ *Франценъ* пытался довольно плохими основаніями доказать въ противоположность homme machine, божественность всей библіи и достовѣрность всѣхъ сказаній древняго и новаго завѣта. Онъ могъ бы выбрать лучшій поводъ, но онъ всетаки, по крайней мѣрѣ, доказалъ то, что въ тогдашнее время даже ортодоксальный теологъ могъ безстрастно нападать на Ла-Метгри[101]).

Интересно сочиненіе знаменитаго бреславскаго врача *Траллеса*. Этого Траллеса, крайняго поклонника фонъ-Галлера, котораго онъ называетъ двойнымъ Аполлономъ (въ медицинѣ и въ поэзіи), слѣдуетъ отличать отъ извѣстнаго физика Траллеса, жившаго значительно позднѣе; напротивъ того, онъ и подражатель фонъ-Галлера, о которомъ случайно упоминаетъ Гервинусъ, какъ объ авторѣ „невѣроятно жалкаго" дидактическаго стихотворенія объ Исполинскихъ горахъ, должно быть одно и то же лицо. Онъ написалъ противъ homme machine толстую книгу на латинскомъ языкѣ и посвятилъ ее фонъ-Галлеру, вѣроятно для того, чтобы утѣшить его въ вѣроломномъ посвященіи Ла-Меттри[102]).

Траллесъ исходитъ изъ того, что homme machine хочетъ убѣдить міръ, что всѣ врачи необходимо должны быть матеріалистами. Онъ сражается за честь религіи и за невинность врачебной науки. Для наивности его точки зрѣнія характеристично, что онъ беретъ основанія для своего опроверженія изъ *всѣхъ четырехъ главныхъ наукъ*, доказательная сила которыхъ кажется ему координированною, или даже возрастающею по степени ранговаго порядка факультетовъ. Во всѣхъ главныхъ пунктахъ, конечно, и здѣсь вездѣ повторяются ходячія доказательства, заимствованныя изъ философіи Вольфа.

То что Ла-Меттри заключаетъ изъ вліянія темперамента, изъ дѣйствія сна, опьяненія опіумомъ, лихорадки, голода, пьянства, беременности, кровопусканія, устраняется просто тѣмъ, что изъ всѣхъ этихъ наблюденій слѣдуетъ лишь извѣстное согласованіе между тѣломъ и душею. Положенія о способности животныхъ къ образованію вызываютъ не хитрое замѣчаніе, что, навѣрное, никто не сталъ бы оспаривать у человѣка-машины скипетръ во вновь основанномъ обезьяньемъ государствѣ. Говорящія животныя *не принадле-*

[101]) *Franzen*, Widerlegung des «homme machine». Leipzig. Книга содержитъ 320 страницъ.

[102]) Заглавіе его сочиненія гласитъ: «De machina et Anima humana prorsus a se invicem distinctis, commentatio, libello latere amantis autoris Gallico «homo machina» inscripto opposita et ad illustrissimum virum Albertum Haller, Phil. et Med. Doct. exarata a D. Bolthos. Ludovico *Tralles*, Medico Vratisl.—Lipsiae et Vratislaviae apud Michael Hubertum 1749.

жатъ къ наилучшему міру, а иначе они уже давно были бы *въ немъ*[103]). Но если бы животныя умѣли говорить, то они, навѣрно, никогда не могли бы изучать геометрію.—Внѣшнее движеніе никогда не можетъ стать внутреннимъ ощущеніемъ. Наши мысли, связанныя съ измѣненіями въ первахъ, *происходятъ просто отъ божественной воли*. L'homme machine лучше долженъ былъ бы изучать психологію Вольфа, чтобы исправить неправильныя понятія о воображеніи.

Болѣе тонко и ловко, но отнюдь не болѣе основательно, принимается за дѣло профессоръ *Гольманъ*, опровергавшій анонима анонимно, сатирика сатирически, и француза на бѣгломъ французскомъ языкѣ; причемъ, правда, для большей глубины познанія не выходило никакой выгоды[104]). „Lettre d'un anonyme" встрѣтило особенное одобреніе, благодаря юмористическому измышленію, что дѣйствительно существуетъ человѣкъ-машина, который не можетъ мыслить иначе и не способенъ понимать болѣе высокихъ предметовъ. Это предположеніе даетъ поводъ къ ряду остроумныхъ оборотовъ и избавляетъ автора письма отъ всякихъ доказательствъ. Но что, однако, досадило Ла-Меттри болѣе всякихъ насмѣшекъ, это было выраженіе догадки, что homme machine представляетъ собою плагіатъ книги „*Vertrauter Briefwechsel*".

Въ концѣ анонимнаго письма выступаетъ, все болѣе и болѣе, прозаическій фанатизмъ. Въ особенности долженъ былъ поплатиться спинозизмъ. „Спинозистъ въ моихъ глазахъ жалкій и заблудшійся человѣкъ, къ которому нужно имѣть состраданіе, и если можно еще ему помочь, то прибѣгнуть къ нѣсколькимъ вовсе не особенно глубокомысленнымъ замѣчаніямъ изъ ученія о разумѣ и къ ясному объясненію того, что называется „единое" и что „многое", и что такое субстанція. Кто имѣетъ ясное и свободное отъ предразсудковъ понятіе объ этомъ, тотъ устыдится, если сумасбродныя выходки спинозистовъ причинятъ ему безпокойство хоть на четверть часа".

Спустя небольше какъ одно поколѣніе *Лессингъ* высказалъ ἓν καὶ πᾶν,

[103]) Едва ли нужно, конечно, напоминать, что ученіе *Лейбница* о дѣйствительномъ мірѣ, какъ самомъ лучшемъ, правильно понимаемое, не исключаетъ никакого рода развитія и возникновенія.

[104]) *Гольманъ*, доцентъ съ обширною, но эфемерною славою, былъ тогда (съ 1737 г.) профессоромъ въ *Геттингенѣ*. По *Циммерманну*, Leben des Herren von Haller, Гольманъ есть авторъ письма («Lettre d'un Anomyme pour servir de Critique ou de refutation au livre intitulé «l'homme machine»), которое появилось сперва по нѣмецки въ Геттингенскихъ газетахъ, а потомъ было переведено въ Берлинѣ. Достоинство французскаго стиля принадлежитъ, стало быть, не Гольману.

и *Якоби* объявилъ войну самому разуму, такъ какъ онъ признавалъ, что разумъ всякаго, кто слѣдуетъ только ему одному, долженъ съ безусловною необходимостью привести къ спинозизму.

Если связь между общею психологіею и реакціею противъ матеріализма была временно потеряна во время непосредственной бури противъ человѣка-машины, то, однако, потомъ она выступала ясно. *Реймарусъ*, извѣстный авторъ Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ, былъ рѣшительнымъ деистомъ и ревностнымъ другомъ теологіи, а слѣдовательно, по сущности дѣла противникомъ матеріализма. Въ своихъ разсужденіяхъ *о художественныхъ инстинктахъ животныхъ* (Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere), выдержавшихъ съ 1760 года множество изданій, онъ старается показать цѣлесообразность творенія и повсюду указать на слѣды Творца. Такимъ образомъ, именно оба руководителя нѣмецкаго раціонализма,—Вольфъ, которому король Пруссіи угрожалъ петлею за его ученіе, и Реймарусъ, фрагменты котораго впутали издателя ихъ Лессинга въ такіе непріятные споры,—суть люди, въ которыхъ реакція противъ матеріализма выступаетъ самымъ сильнымъ образомъ. *Геннингова* Исторія о душахъ человѣка и животныхъ (1774)—сочиненіе съ малымъ остроуміемъ, но съ большею начитанностью, которое, благодаря своимъ многочисленнымъ цитатамъ позволяетъ отлично видѣть борьбу того времени, можетъ считаться, почти съ начала до конца, за опытъ опроверженія матеріализма.

Сынъ фрагментиста Реймаруса, продолжавшій изслѣдованія своего отца по психологіи животныхъ, трезвый врачъ и свободомыслящій человѣкъ, обнародовалъ потомъ въ Гёттингенскомъ „Magazin für Wissenschaften und Literatur“ рядъ „разсужденій о невозможности тѣлесныхъ воспоминательныхъ впечатлѣній и матеріальной способности представленія“,—статей, которыя можно считать самымъ основательнымъ изъ всего того, что произвела реакція 18 столѣтія противъ матеріализма. Но уже черезъ годъ послѣ этихъ статей въ Кёнигсбергѣ появилось сочиненіе, которое нельзя разсматривать съ ограниченной точки зрѣнія этой реакціи и рѣшительное вліяніе котораго, однако, на время покончило,—для всѣхъ тѣхъ, кто стоялъ на высотѣ науки, — съ матеріализмомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ со всею старою метафизикою.

Но обстоятельство, сдѣлавшее возможною столь глубокую реформу философіи, было главнымъ образомъ пораженіе, которое нанесъ старой метафизикѣ матеріализмъ. Не смотря на всѣ опроверженія спеціалистовъ, матеріализмъ продолжалъ жить, и можетъ быть, лишь тѣмъ болѣе получалъ почвы, чѣмъ менѣе завершался систематически. Люди, какъ *Форстеръ*, какъ *Лихтенбергъ*, сильно склонялись къ этому міровоззрѣнію, и даже религіозныя души и мечтательныя натуры, какъ *Гердеръ* и *Лафатеръ*, приняли значительные элементы

его въ сферу своихъ представленій. Больше всего почвы пріобрѣлъ матеріалистическій взглядъ совершенно незамѣтно въ положительныхъ наукахъ, такъ что докторъ Реймарусъ справедливо могъ начать свои „разсужденія“ замѣчаніемъ, что въ послѣднее время *отправленія мыслящей силы во многихъ, даже почти во всѣхъ относящихся къ этому предмету книгахъ, представляются тѣлесно.* Это писалъ, послѣ того, какъ философія напрасно сломала столько копьевъ, проницательнѣйшій противникъ матеріализма въ 1780 году. Было вѣрно то, что вся тогдашняя школьная философія не могла поставить никакого достаточнаго противовѣса матеріализму. Пунктъ, на которомъ Лейбницъ дѣйствительно одержалъ надъ матеріализмомъ верхъ въ послѣдовательности, правда, не былъ забытъ, но онъ потерялъ свою силу. Невозможность перехода внѣшняго, разнообразнаго движенія въ нѣчто единое, внутреннее, въ ощущеніе и представленіе, указывалась при случаѣ почти всѣми противниками матеріализма; но это указаніе изчезаетъ въ грудѣ другихъ совершенно лишенныхъ силы основаній, или своею абстрактною безцвѣтностью блѣднѣетъ предъ массою красокъ матеріалистической аргументаціи. Трактуя чисто догматически совершенно позитивное положеніе о простотѣ души и вызывая этимъ живѣйшее противорѣчіе, превращали именно самый сильный аргументъ въ самый слабый. Лишь какъ развитіе атомизма, ученіе о монадахъ имѣетъ основаніе; лишь какъ необходимое преобразованіе естественной необходимости оправдывается предуставленная гармонія. Выводимыя изъ однихъ понятій и въ этомъ видѣ прямо противополагаемыя матеріализму эти значительныя мысли теряли всякую доказательность.

Но съ другой стороны и матеріализмъ не былъ въ состояніи наполнить пробѣлы и возвыситься до степени господствующей системы. Мы сильно бы ошиблись, еслибы видѣли въ этомъ лишь вліяніе традицій факультетовъ и власти государства и церкви. Это вліяніе не могло бы долго устоять противъ живаго и общаго убѣжденія. Скорѣе, люди совершенно утомились вѣчнымъ однообразіемъ матеріалистической догматики и требовали освѣженія жизнью, поэзіею и положительными науками.

Все стремительное движеніе умовъ восемнадцатаго столѣтія было неблагопріятно матеріализму. Оно заключало идеальную черту, которая, правда, ясно опредѣлилась лишь съ половины столѣтія, но содержалась уже въ самыхъ зачаткахъ великаго движенія. Конечно, если исходить отъ конца столѣтія, то можетъ казаться, что лишь въ блестящую эпоху Шиллера и Гёте идеальное направленіе націи взяло верхъ надъ черствою трезвостью періода просвѣщенія и надъ прозаическою погонею за полезнымъ; но если прослѣдить

различныя, сталкивающіяся здѣсь направленія до ихъ начала, то намъ представляется совершенно другая картина. Съ конца семнадцатаго вѣка въ Германіи люди, яснѣе другихъ видѣвшіе, замѣчали, какъ далеко она отстала отъ другихъ націй. Борьба за свободу, умственный прогрессъ и національную самостоятельность началась въ самыхъ различныхъ областяхъ, въ различныхъ формахъ, прорываясь, повидимому, изолированно то тутъ, то тамъ, пока не возникло общаго и глубокаго движенія умовъ. Люди просвѣщенія въ началѣ восемнадцатаго столѣтія по большей части сильно отличались отъ того трезваго берлинскаго общества, съ которымъ враждовали Гёте и Шиллеръ. Мистика и раціонализмъ соединились въ борьбѣ противъ окостенѣвшей ортодоксіи, въ которой начали видѣть оковы ума и тормазъ прогресса. Со временъ важной по значенію „Исторіи церкви и ересей“ *Арнольда* (1699), признаніе права *низложенныхъ* лицъ и партій въ исторіи стало въ Германіи могущественною опорою свободомыслія [105]). Этотъ идеальный исходный пунктъ очень характеристиченъ для нѣмецкаго просвѣщенія. Между тѣмъ, какъ *Гоббсъ* предоставлялъ правителю право возводить своимъ повелѣніемъ общее суевѣріе на степень религіи, между тѣмъ какъ *Вольтеръ* хотѣлъ сохранить вѣру въ Бога, для того чтобы крестьяне оплачивали свою аренду и повиновались своимъ начальникамъ,—здѣсь дѣло начинается съ замѣчанія, что истина живетъ у преслѣдуемыхъ, угнетенныхъ и убогихъ, и что каждая церковь, обладающая властью, почетными и доходными мѣстами, имѣетъ уже по этому самому стремленіе преслѣдовать и угнетать истину.

Даже *утилитарное* направленіе ума пріобрѣло въ Германіи идеальную черту. Здѣсь не было, какъ въ Англіи, сильнаго промышленнаго движенія; города не выростали изъ земли, богатства не скоплялись во власти крупныхъ предпринимателей: бѣдные пасторы и учителя спрашивали себя, что можетъ принести пользу народу, и принимались за то, чтобы основаніемъ новыхъ школъ, введеніемъ новыхъ учебныхъ предметовъ въ существующихъ школахъ усилить ремесленное образованіе простаго класса горожанъ и земледѣліе въ деревняхъ, повысить одновременно съ профессіональною дѣятельностью и умственную дѣятельность и обратить трудъ на пользу добродѣтели. Но и противоположное направленіе къ *прекрасному* и *возвышенному* было подготовлено за долго до начала классическаго періода литературы, и здѣсь также *школы* повысили и развили въ своей сферѣ зачатки этого возраставшаго движенія. То же самое время, которое сокрушило единодержавіе латыни въ высшихъ школахъ, принесло первые зачатки возстановленія древне-классическаго образованія. Оно стояло въ это глухое время,—такъ какъ латынью занимались для теологіи, а теологіею для латыни [106]),—почти во всей Германіи на поразительно низкой степени. Классическіе писатели были замѣнены новолатинскими съ христіанскимъ содержаніемъ. Греческимъ языкомъ вовсе не занимались или ограничивались новымъ завѣтомъ и сборникомъ нравственныхъ изрѣченій; *поэты*, которые справедливо ставились на первое мѣсто великими гуманистами и пріобрѣли въ Англіи, къ огромной пользѣ національнаго образованія, незыблемый авторитетъ, въ Германіи почти безслѣдно исчезли изъ программъ. Даже въ университетахъ гуманистическое образованіе было въ упадкѣ, и греческая литература была въ полномъ пренебреженіи. Отъ такого положенія дѣлъ до блестящей эпохи нѣмецкой филологіи со временъ *Августа Фридриха Вольфа* дошли не внезапнымъ прыжкомъ и не посредствомъ пришедшаго извнѣ откровенія, а съ трудомъ поднимаясь со ступеньки на ступеньку и въ общемъ ходѣ того великаго движенія, которое можно назвать второю эпохою возрожденія въ Германіи. Гервинусъ насмѣхается „надъ антикваріями-учеными, матеріалистическими коллекторами, про-

105) См. *Biedermann*, Deutschland 18 Jahrhundert, Leipzig 1858, II, S. 392 и слѣд.

106) См. *Justi*, Winkelmann I, S. 25; тамъ же S. 23 и слѣд. интересныя сообщенія о состояніи школъ въ концѣ 17 столѣтія. Мы замѣтимъ лишь къ этому, что учитель Винкельманна *Таппертъ*, хотя мало свѣдущій въ греческомъ языкѣ, очевидно, все таки принадлежалъ къ болѣе новымъ людямъ, которые, съ одной стороны, стремились удовлетворить потребностямъ жизни введеніемъ новыхъ предметовъ и устраненіемъ единодержавія латыни, но, съ другой стороны, старались снова придать значеніе въ самомъ преподаваніи латыни гуманистическому направленію въ противоположность направленію 17 столѣтія. Вовсе не случайность то, что въ началѣ 18 столѣтія снова возвратились въ гимназическомъ образованіи къ *Штурмовскимъ* преданіямъ, а поэтому, напр., усердіе въ подражаніи Цицерону въ это время слѣдуетъ разсматривать не просто какъ выраженіе традиціоннаго почитанія латинскаго языка, но какъ выраженіе вновь пробудившагося чувства къ красотѣ и изяществу языка. Какъ о наиболѣе значительныхъ примѣрахъ школьной реформы въ этомъ духѣ мы упомянемъ лишь о дѣятельности Нюрнбергскаго инспектора Фёйерлейна (см. von *Raumer*, Gesch. d. Päd. II (3 Aufl.) S. 101 и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ, впрочемъ, старанія Фёйерлейна о качественномъ улучшеніи преподаванія греческаго и латинскаго языковъ вмѣстѣ съ его трудами на пользу нѣмецкаго языка и реальныхъ знаній выставлены слишкомъ слабо. На Фёйерлейна въ особенности вліялъ извѣстный полигисторъ *Моргофъ*) и ученаго ректора *Кёлера* изъ Ансбаха, изъ школы котораго вышелъ *Іоганнъ Маттіасъ Геснеръ*, подвинувшій упомянутую здѣсь реформу своими institutiones rei scholasticae (1715) и своею греческою хрестоматіею (1731). См. *Sauppe*, Weimarische Schulreden, VIII. Ioh. M. Gesner. (Weimar 1856).

заническими людьми", которые въ концѣ семнадцатаго и началѣ восемнадцатаго столѣтія повсюду начали „писать въ свободные часы стихи, вмѣсто того, чтобы ходить гулять"; но онъ упускаетъ изъ виду, что именно эти ученые авторы плохихъ виршей совершенно незамѣтно внесли другой духъ въ *школы*. То, чего имъ недоставало во вдохновеніи, должно было сначала замѣняться стремленіемъ и усердіемъ, пока не пришло поколѣніе, выросшее при возбуждающихъ впечатлѣніяхъ юности. Почти у всѣхъ извѣстныхъ поэтовъ предклассическаго періода, каковы Уцъ, Глеймъ, Гагедорнъ и др., можно указать вліяніе школы [107]). Здѣсь дѣлались нѣмецкія вирши, тамъ читались греческіе писатели, но духъ, изъ котораго истекало то и другое, былъ одинъ,—и самый вліятельный обновитель древнеклассическаго гимназическаго образованія, *Іоганнъ Маттіасъ Геснеръ*, былъ въ одно и тоже время другомъ реальныхъ знаній и ревностнымъ дѣятелемъ на пользу нѣмецкаго языка. Не даромъ *Лейбницъ* и *Томазіусъ* указывали на выгоды, которыя извлекли другія націи изъ разработки отечественнаго языка [108]). То, чего Томазіусъ долженъ былъ добиваться еще путемъ напряженной борьбы: употребленіе нѣмецкаго языка въ академическомъ преподаваніи и въ научныхъ трактатахъ, въ восемнадцатомъ вѣкѣ постепенно пріобрѣло господство, и даже сухой *Вольфъ* употребленіемъ нѣмецкаго языка въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ оказалъ содѣйствіе возрастающему энтузіазму къ національной жизни.

Страннымъ образомъ, люди безъ всякаго поэтическаго таланта должны были подготовить подъёмъ поэзіи, а ученые съ педантическимъ характеромъ и испорченнымъ вкусомъ—направить къ образцамъ благородной простоты и свободной человѣчности [109]). Давно забытая слава высокаго изящества древ-

[107]) *Уцъ*, которому современники удивлялись позднѣе какъ нѣмецкому Горацію, получилъ образованіе въ гимназіи въ *Ансбахѣ*, изъ которой вышелъ І. М. Геснеръ (см. предыдущее примѣчаніе); *Глеймъ* вышелъ изъ *Вернигероде*, гдѣ, правда, еще отставали въ отношеніи греческаго языка, но за то тѣмъ ревностнѣе сочиняли латинскіе и нѣмецкіе стихи (см. *Pröhle*, Gleim auf der Schule, Progr. Berlin 1857). Въ Галле, гдѣ эти молодые люди образовали союзъ анакреонтиковъ, они начали съ чтенія Анакреона въ подлинникѣ. Оба *Гагедорна*, поэтъ и знатокъ искусства, вышли изъ Гамбурга, гдѣ знаменитый полигисторъ *Іог. Альб. Фабриціусъ* писалъ хорошія книги и вмѣстѣ съ тѣмъ сочинялъ «плохія вирши». (Гервинусъ).

[108]) О *Томазіусѣ* и его вліяніи, см. въ особенности *Biedermann*, Deutschland im 18 Jahr., II. S. 358 и слѣд.

[109]) Особенно характеристическій примѣръ этого представляетъ превосходно изображенный *Джусти*, Winkelmann I, S. 34 и слѣд., проф. *Даммъ* въ Берлинѣ, вліяніе котораго на распространеніе греческаго языка и въ особенности Гомера было очень значительно.

неклассической литературы вела умы къ идеалу красоты, о которомъ ни ищущіе, ни руководители не имѣли яснаго представленія, пока съ твореніями *Винкельмана* и *Лессинга* не наступилъ ясный день. Мысль приблизиться къ грекамъ посредствомъ воспитанія и науки пробивается въ одиночныхъ случаяхъ уже въ началѣ восемнадцатаго столѣтія, и съ каждымъ десятилѣтіемъ пріобрѣтаетъ силу, пока, наконецъ, сфера античнаго и сфера современнаго не были принципіально различены глубокомысленными изслѣдованіями *Шиллера*, между тѣмъ какъ тѣмъ прочнѣе утвердился взглядъ, что греческое искусство въ извѣстныхъ границахъ образцово.

Поиски идеала продолжаются все столѣтіе. Въ то время, когда еще нельзя было думать состязаться съ самыми развитыми націями въ силѣ и богатствѣ, въ достоинствѣ политическаго существованія и величіи внѣшнихъ начинаній, нѣмцы старались опередить ихъ въ наиболѣе высокомъ и благородномъ. Въ этомъ смыслѣ *Клопштокъ* проповѣдывалъ соревнованіе нѣмецкой и британской музы, какъ ни мало было еще у первой доказательствъ права на равенство; а *Лессингъ* могучею критикою разорвалъ оковы всякихъ ложныхъ авторитетовъ и несовершенныхъ образцовъ, чтобы уравнять путь для самыхъ высокихъ дѣяній, не заботясь о томъ, кто по нему пойдетъ.

Въ этомъ смыслѣ и чужеземныя вліянія не принимались пассивно, а перерабатывались. Мы видѣли, какъ рано англійскій матеріализмъ нашелъ почву въ Германіи, но онъ не могъ пріобрѣсти первенства. Вмѣсто Гоббсовскаго лицемѣрнаго ученія о Богѣ, желали истиннаго Бога и идеи, какъ основы міроваго цѣлаго. Пріемъ Ньютона и Бойля, допускавшихъ рядомъ съ великимъ міровымъ порядкомъ существованіе чудесъ, точно также не могъ быть раздѣляемъ вождями нѣмецкаго просвѣщенія. Скорѣе сходились съ деистами, но наибольшее вліяніе пріобрѣлъ Шэфтсбёри, соединявшій съ абстрактною разсудочностью міровоззрѣнія поэтическую силу фантазіи и любовь къ идеалу, которою уравновѣшивается разсудочность, такъ что безъ всякаго критицизма пріобрѣтенія философіи Канта для согласія между умомъ и сердцемъ были, такъ сказать, предвосхищены. Въ смыслѣ Шэфтсбёри понимали по большей части и ученіе о совершенствѣ міра, хотя по внѣшности и опирались при этомъ на Лейбница; у Лейбница брался текстъ, отъ Шэфтсбёри истолкованіе, и на мѣсто механики несотворенныхъ сущностей являлся, какъ у *Шиллера*, гимнъ красотѣ вселенной, въ которой всякое зло служитъ лишь для гармоніи цѣлаго, какъ тѣни въ картинѣ, какъ диссонансъ въ музыкѣ.

Къ такой сферѣ мыслей и ощущеній и *спинозизмъ* подходитъ гораздо болѣе, чѣмъ матеріализмъ; ничѣмъ, можетъ быть, нельзя такъ ясно опредѣлить различіе этихъ двухъ направленій, какъ тѣмъ вліяніемъ, которое ока-

залъ Спиноза на руководящіе умы восемнадцатаго столѣтія въ Германіи. При этомъ нельзя, разумѣется, забывать, что, конечно, ни одинъ изъ этихъ людей не былъ спинозистомъ въ настоящемъ смыслѣ слова. Держались немногихъ главныхъ мыслей: единства всего существующаго, закономѣрности всего происходящаго, тождества духа и природы. Всего же меньше обращалось вниманія на форму системы и на связь отдѣльныхъ положеній, и если было высказано, что спинозизмъ есть неизбѣжный результатъ естественнаго мышленія, то въ этомъ не заключается признанія вѣрности его доказательствъ въ математической формѣ, но признается (какъ цѣль всякаго мышленія) цѣлостность этого міровоззрѣнія въ противоположность традиціонному христіанско-схоластическому. Такъ остроумный *Лихтенбергъ* говоритъ: „Если міръ простоитъ еще безчисленное множество лѣтъ, то очищенный спинозизмъ будетъ универсальною религіею. Предоставленный самому себѣ разумъ не ведетъ ни къ чему другому, и невозможно, чтобы онъ велъ къ чему-нибудь другому“ [110]). Здѣсь спинозизмъ, къ очищенію котораго относится, конечно, и устраненіе математическихъ формулъ, закрывающихъ собою столько ложныхъ выводовъ, восхваляется не какъ окончательная система теоретической философіи, но какъ религія, и въ этомъ отношеніи Лихтенбергъ, имѣвшій въ себѣ при всей склонности къ теоретическому матеріализму глубоко религіозную черту, былъ совершенно серьезенъ. Никто не сталъ бы находить въ болѣе послѣдовательной и болѣе правильной въ частностяхъ системѣ Гоббса религію будущаго. Въ „deus sive natura“ Спинозы Богъ не исчезаетъ за матеріею. Онъ существуетъ и живетъ, какъ внутренняя сторона того самаго великаго цѣлаго, которое представляется нашимъ чувствамъ въ образѣ природы.

Также и *Гёте* остерегался понимать Бога Спинозы, какъ абстрактное понятіе, т. е., какъ нуль, такъ какъ этотъ Богъ есть, скорѣе, всереальнѣйшее, дѣятельное единое, говорящее себѣ: „Я есмь сущій и будущій всѣмъ, чѣмъ буду во всѣхъ измѣненіяхъ моего явленія [111])“. Какъ рѣшительно Гёте отвращался отъ Ньютоновскаго Бога, который лишь „снаружи движетъ“ міръ, такъ же рѣшительно онъ крѣпко держался за божественность внутренняго, единаго существа, которое своимъ явленіемъ — людямъ — лишь кажется міромъ, между тѣмъ какъ по своей истинной сущности оно стоитъ выше всякаго представленія своихъ твореній. Даже, въ болѣе позднихъ годахъ, Гёте искалъ прибѣжища въ этикѣ Спинозы, когда его непріятно касалось какое-

[110]) *Lichtenberg* vermischte Schriften hg. v. Kries, II, S. 27.

[111]) См. обнародованное *Антономъ Дорномъ* (въ Westermanns Monatsheften) *письмо Гёте*, перепечат. въ *Bergmann's* philos. Monatsheften IV, S. 516 (März 1870).

нибудь чуждое воззрѣніе, и называетъ своимъ чистымъ, глубокимъ прирожденнымъ и привычнымъ способомъ воззрѣнія то, что „неизмѣнно учило его видѣть Бога въ природѣ и природу въ Богѣ [112])“.

Извѣстно, что Гёте не забылъ познакомить насъ съ тѣмъ впечатлѣніемъ, какое произвела на молодаго поэта *Система Природы*. Приговоръ, который онъ произноситъ, вовсе не отдавая должнаго Гольбаху, такъ поразительно характеризуетъ противоположность между двумя вполнѣ различными умственными стремленіями, что намъ, конечно, слѣдуетъ привести слова самого Гёте, какъ представителя прогрессивной нѣмецкой молодежи того времени. „Мы не понимаемъ, какъ такая книга могла быть опасна. Она показалась намъ такою безцвѣтною, такою „cimmerisch“, такою мертвящею, что намъ трудно было выносить ея присутствіе“ [113]).

Дальнѣйшія разсужденія, которыя затѣмъ слѣдуютъ у Гёте въ духѣ его юношескаго строя мыслей, не имѣютъ значенія, кромѣ того, насколько они несомнѣнно показываютъ, что ему и его молодымъ единомышленникамъ книга показалась „настоящею квинтъ-эссенціею дряхлости, не вкусною, даже безвкусною“. Стремились къ всецѣлой жизни, чего теоретическое и полемическое сочиненіе не могло и не должно было дать; при работѣ просвѣщенія, не хотѣли лишаться такого удовлетворенія сердца, какое въ сущности можно найдти лишь на почвѣ поэзіи. Не думали о томъ, что если бы міровое цѣлое и было самымъ высшимъ художественнымъ произведеніемъ, то анализъ его элементовъ долженъ быть нѣчто иное, чѣмъ наслажденіе цѣлымъ въ созерцаніи его великолѣпія. Куда дѣвается красота Иліады, когда ее читаютъ по складамъ? а именно чтеніе по складамъ самаго необходимаго познанія, по его понятіямъ, Гольбахъ и сдѣлалъ своею задачею. Нѣтъ ничего удивительнаго, что Гёте заключаетъ свой приговоръ слѣдующимъ замѣчаніемъ: „Какъ скучно и пусто чувствовалось намъ въ этой печальной средѣ атеистической полуночи, въ которой исчезаетъ и земля со всѣми ея тварями, и небо со всѣми его созвѣздіями. Должна существовать матерія, движущаяся отъ вѣчности, и эта матерія, своимъ движеніемъ вправо и влѣво, и во всѣ стороны, должна производить, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, безконечные феномены бытія. Этимъ всѣмъ мы даже удовольствовались бы, если бы авторъ дѣйствительно построилъ передъ нашими глазами міръ изъ своей движущейся матеріи. Но онъ также мало знаетъ о природѣ, какъ и мы, ибо, укрѣпивши нѣсколько общихъ понятій, онъ тотчасъ же оставляетъ ихъ, чтобы

[112]) Въ *Annalen* 1811 г., по поводу книги *Якоби* «von der göttlichen Dingen».

[113]) «Wahrheit und Dichtung», въ 11 книгѣ.

превратить то, что является выше природнаго или высшею природою въ природѣ, въ матеріальную, тяжелую, правда, движущуюся, но всетаки не имѣющую направленія и формы природу, и думаетъ, что онъ очень много выигрываетъ этимъ".

Такая молодежь не могла, конечно, сдѣлать никакого употребленія и изъ доказательствъ школьной философіи, „что матерія не можетъ мыслить". „Если, однако", замѣчаетъ Гёте, „эта книга и сдѣлала намъ нѣкоторый вредъ, то онъ состоялъ въ томъ, что мы сердечно возненавидѣли и оставили въ сторонѣ всякую философію, въ особенности же метафизику, но лишь тѣмъ живѣе и страстнѣе набросились, напротивъ того, на живыя знанія, опытъ, творчество и поэзію".

Конецъ перваго тома.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.

ЦИФРЫ ОЗНАЧАЮТЪ СТРАНИЦЫ.

А

Августинъ 205.
Аверроесъ 74. 137. 139. 143. 177. 294.
Авиценна 140. 164.
Альбертъ Магнусъ 165.
Алкуинъ 148.
д'Аламберъ 272. 300. 332.
Александръ Афродизійскій 74. 173.
Амербахъ 178.
Амманъ 313.
Анаксагоръ 5. 6. 16. 42. 50. 51. 105.
Анаксимандръ 6. 7. 15. 89.
Анаксименъ 7.
Андокидъ 4.
Аполлоній Тіанскій 133.
д'Аржанъ 320. 369.
Аристархъ Самосскій 92. 94. 182. 217.
Аристархъ Самоѳракскій 89.
Аристиппъ 29. 35. 36 39. 41. 80. 81. 100. 301.
Аристофанъ 5. 32. 38. 50.
Аристотель 4. 6. 11. 13. 16. 19—25. 27. 33. 35. 36. 38. 41. 42. 43. 44 47. 51. 54. 55. 60. 62 63 — 75. 77. 78 84. 85. 88. 92. 94. 97. 107. 109. 131. 139. 140. 147. 159. 161. 164. 167. 168. 171—175. 177. 178. 180—184. 198. 201. 202. 203. 211. 218. 221. 224. 238. 254. 292. 303. 314. 358.
Аристоксенъ 14. 48 73. 74.
Арнобій 308.
Арнольдъ 374.
Архимедъ 89.
Архитъ 94.

Б

Байеръ I. Я. 368.
Байеръ I. В. 368.
Бальдеусъ 288.
Барахъ 165.
Бардили 174.
Бартолмесъ 184.
Бауманнъ 226. 360. 365.
Баумгартенъ 155.
Бауръ 49. 133.
Бэйеръ 368.
Бекеръ К. Ѳ. 167.
Бэконъ, Роджеръ 261.
Бэконъ, Францъ 8. 11. 16. 17. 65. 90. 168. 170. 179. 185. 186. 188—190. 192. 197. 198. 215—217. 219. 224. 231. 232. 234. 250. 261. 268. 286. 298. 299. 322.
Беккеръ, Балтазаръ 287.
Белль 93.
Бэль 266—268 272. 286. 290. 296. 329. 331. 356. 361.
Беллярминъ 218
Бэнтли 249.
Берклей 30. 85. 234. 348. 349. 363. 399.
Бернайсъ 112.
Бернгарди 100.
Бернье 208. 210.
Бернулли, Іоан. 247.
Бэтти (Beattie) 265.
Бидерманнъ 361. 374. 376.
Бильфингеръ 367.
Бланки 118.
Блассъ 4.
Бленьи (Blegny и Blaigny) 290.
Бойль 98. 170. 199. 235—241. 243. 250. 251. 261. 265. 269. 286.
Боккачіо 170.
Бокль 7. 193. 204. 231. 234. 235. 250. 268. 269.
Боницъ 148.
Борелли 244.
Боэргавъ 251. 302. 321.

Брандисъ 14. 30.
Броунъ, Томасъ 250.
Брутъ 99.
Брюне 288.
Бухеръ 289.
Бюхнеръ 35. 204.
Бюффонъ 264. 300. 308. 333.

В

Валенъ 177.
Валерій, Максимъ 12.
Валла, Лаур. 170. 177.
Ванини 177.
Вахлеръ 143.
Василій Великій 146.
Вейнкауффъ 288.
Велькеръ 3.
Веллеръ 289.
Вернеке 183.
Вестфаль 289.
Вивесъ 170. 179. 186. 203. 285.
Виллоніусъ 211.
Винкельманъ 375. 376. 377.
Винклеръ 289.
Винклеръ І. Г. 368.
Виргилій 100. 102.
Вольней 322. 326. 329.
Вольтеръ 10. 136. 198. 202. 231. 232. 243. 245. 248. 258. 267 — 275. 277. 279. 283. 290. 299. 301. 307. 310. 323. 329. 333. 341. 343—344. 374.
Вольфъ Ф. А. 375.
Вольферсъ 246. 248. 259.
Вольффъ, Хр. 155. 312. 366. 367.
Вольффъ, Панкрацій 296. 297.
Вренъ 248.

Г

Гагедорнъ 376.
Гагенбахъ 247. 249.
Галенъ 93. 94. 138. 162. 187.
Галилей 21. 89. 107. 170. 173. 181. 184. 186. 195. 196. 206. 207. 217. 237. 243. 244.
Галлеръ фонъ 301. 309. 370. 371.
Галлей 278.
Гамильтонъ 166.
Гаммеръ 144. 145.
Гартманъ фонъ 260. 316.
Гарвей 193. 217.
Гассенди 97. 99. 158. 170. 177. 181. 185. 193. 197—211. 214. 217. 219. 224. 228. 229. 236. 238. 239. 258. 261. 266. 282. 330. 340.
Гегель 7. 24. 32. 45. 65. 73. 218. 219. 278. 298. 300. 298.
Гельмгольцъ 318.
Гельвецій 298. 299. 326. 327. 329. 333.
Геннингсъ 351. 363. 368. 372.
Генте 143. 288.
Гераклейдъ 182.
Гераклитъ 6. 13. 15. 31. 58. 105.
Гербартъ
Гербертъ Чербёри 288. 289.
Гервинусъ 370. 375. 376.
Гергардтъ 3.
Гердеръ 3. 276. 372.
Германнъ 4. 12.
Гермолаусъ Барбарусъ 292.
Геродотъ 12. 66.
Герофилъ 90.
Гершель 186.
Геснеръ, Конрадъ 179.
Геснеръ, І. М. 375. 376.
Гёте 2. 26. 281. 336. 345. 373. 378—380.
Геттнеръ 231. 244. 253. 255. 262. 264. 267. 269. 272. 273. 274. 275. 277. 278. 285. 287. 288. 299. 323. 324. 334.
Гиббонъ 126. 128. 133. 134.
Гипатія 94.
Гиппархъ 90. 94.
Гиппій 31.
Гиппократъ 73.
Гицетазъ 182.
Глеймъ 376.
Гмелинъ
Гоббсъ 30. 166. 168 — 170. 177. 185. 198. 199. 200. 211—230. 232—236. 239. 243. 245. 250. 251. 261. 263. 266—268. 273—275. 282. 286. 288—290. 298. 299. 322. 326. 330. 342. 352. 360. 374. 378.
Гольбахъ 278. 279. 299. 322. 329. 331. 334—336. 338—341. 343. 344. 345. 348—354. 356. 357. 363. 367. 379.
Гольманъ 371.
Горацій 100. 129.
Горгій 31. 46.
Горо (Haureau) 172.
Гохэйзелль (Гохэйссенъ?) 289. 290.
Гриммъ 331. 333—335. 341. 346. 356.
Гротъ 32.
Грэссе 368.
Гукъ 248.
Гумбольдтъ 66. 94. 95. 141. 142. 145. 146. 180. 181.
Гэй 262.
Гэртли 261. 262—266.
Гэзеръ (Häser) 142.
Гюйгенсъ 243. 244. 246. 247. 258. 318.

Д

Дальтонъ 199.
Даммъ 376.
Дантъ 139. 143.
Даремберъ 142. 143.
Дарвинъ 26. 28. 365.
Де-ла-Меттри, см. Ла-Меттри.
Деландъ 331.
Демокритъ 1. 11—16. 17—26. 28. 30. 31. 33. 36. 44. 47. 64. 65. 73. 75. 78. 82. 90. 93. 95. 97. 103. 109. 110. 111. 130. 158. 185. 194. 198. 199. 209. 211. 227. 239. 249. 282. 285. 295. 296. 395.
Демосѳенъ 40. 78.
Джіордано Бруно 181. 182 — 185. 202.
Джусти 375. 376.
Діагоръ 4.
Дидро 266. 277 — 281. 283. 284. 290. 299. 300. 308. 315. 316. 325. 331. 332. 334. 335. 345. 346. 356. 357.
Дикеархъ 73. 294.
Діогенъ Аполлонійскій 2. 5. 10. 23. 76.
Діогенъ Лаэртскій 19. 101. 117.
Діогенъ Синопскій 40.
Дорнъ 378.
Драйденъ 231.
Дреперъ 130. 141. 142.
Дэкартъ (Картезій) 9. 24. 77. 87. 98. 158. 170. 178. 185. 186. 190 — 196. 197 — 200. 203 — 205. 210. 211. 215. 216. 217. 219. 232. 239. 243 — 247. 248. 251. 266. 267. 271. 286. 289. 305. 306. 310. 312. 319. 325. 348. 367. 360.
Дю-Буа-Реймондъ 269. 271. 272. 365.
Дюрингъ 237. 244.

Ж

Жоберъ де Ламбаль 307.
Жюренъ 264.

З

Зауппе 375.
Зёммерингъ 93.
Зенонъ

И

Ибервегъ 7. 10. 14. 28. 67. 74. 85. 86. 133. 138. 147. 148. 151. 154. 162. 167. 186. 208. 246. 254. 284. 330.

І

Іерузалемъ 265.
Іоганнъ де Брескэнъ 171.

К

Кабанисъ 308. 333.
Кантъ 9. 15. 23. 24. 34. 43. 77. 152. 154. 194. 195. 205. 229. 245. 249. 254. 263. 272. 274. 277. 283. 299. 325. 333. 350. 352. 369. 377.
Карданъ 174. 177. 183. 184.
Карьеръ 184.
Картезій, см. Дэкартъ.
Кассій 99.
Кеплеръ 90. 107. 170. 180. 181. 217. 243. 244. 248. 285.
Кераръ 303. 311. 319.
Кери 125.
Кингъ 262.
Кирхманъ 159. 160. 216.
Клавіусъ 211.
Клэркъ (Кларке) 236. 265. 270. 272. 353.
Клопштокъ 377.
Кнутценъ, Маттіасъ 287.
Кнутценъ, Мартинъ 369.
Кёлеръ 375.
Колумбъ 92. 107.
Коменій 291.
Кондильякъ 30. 298. 299. 300. 308. 349.
Кондорсе 166. 168.
Константинъ 143.
Конценъ 128.
Коперникъ 64. 72. 90. 92. 94. 106. 107. 180—182. 186. 206. 217. 242. 244. 247.
Коппъ 235.
Корнель 314.
Кортгольтъ 288.
Котсъ 249.
Кремонини 173.
Кригкъ 135.
Кругъ 155.
Ксенократъ 78.
Ксенофанъ 27. 28.
Ксенофонтъ 32. 48. 50.
Кудвортъ 293.
Куперъ (Cowper) 318.
Курцій 3.
Кузанусъ (de Cus) 181.
Кювье 66.

Л

Лавуазье 340.
Лагранжъ 334. 341.
Лазо 134.
Ла-Маркъ 28.
Ла-Меттри 30. 115. 190. 191. 194. 228. 229. 266. 270. 279. 282. 297 — 302. 304—313. 314—332. 333. 348. 349. 356. 366. 370. 371.

Ла-Мотъ ле-Вайеръ 266. 267. 286.
Лапласъ 249. 272. 316. 365.
Лафатеръ 372.
Лахманнъ 112.
Левкиппъ 16. 211. 249.
Лезажъ 247.
Лейбницъ 9. 77. 152. 185. 190. 236. 247. 254. 258. 263. 270. 282. 285. 286. 298. 306. 310. 312. 348. 358. 359. 360. 361. 362—368. 371. 373. 376. 377.
Лекки 127. 128. 130. 134. 142.
Леонардо да Винчи 170. 186.
Лерминье 195.
Лессингъ 3. 268. 276. 361. 371. 377.
Либихъ 125. 141. 186.
Линней 300.
Литаудусъ 211.
Литтровъ 21. 195. 241. 243. 244. 247. 248. 250.
Лихтенбергъ 182. 205. 360. 372. 378.
Локкъ 30. 60. 166. 168. 185. 226. 232. 236. 250—256. 262. 270. 273—276. 278. 283. 286. 290. 298 — 300. 307. 310. 311. 322. 366.
Лонуа 210. 211.
Лоу 262.
Лоундсъ 252.
Люзакъ 320.
Лукрецій 19. 20. 21. 83. 98. 100—115. 117. 118 119. 120. 121. 122. 123. 182. 183 199 202. 209. 210. 222. 209. 282. 325. 340. 352. 357. 358.
Лютеръ 195.
Люкіанъ 133.
Льюисъ 7. 12. 32. 35. 48. 50. 53. 56.

М

Майвальдъ 171. 172. 176.
Маколей 186. 230. 231. 232. 234.
Маккіавелли 175.
Малебраншъ 312. 348.
Мандевилль 232. 277. 322.
Манееонъ 89.
Марбахъ 6.
Марксъ 232. 252. 277.
Мартенъ 181.
Мейеръ Г. Ф. 368.
Мейеръ (и Шöманнъ) 5.
Мейеръ, J. Б. 369.
Мейнерсъ 143
Меланхтонъ 178. 181. 187. 286. 292. 295. 308.
Мендельсонъ 369.
Мерсеннъ 177 195. 200. 213. 217. 219.
Милль, Дж. Ст. 125. 166. 169. 186.
Моль фонъ, Р. 251.
Молешоттъ 33. 229. 307.
Момзенъ 129.
Монтань 192. 203. 266. 286. 329.
Монтескье 299.
Мопертюи 272. 279. 283. 284. 300. 369.
Моргоффъ 250. 375.
Морусъ Томасъ 255.
Мосгеймъ 289.
Муллахъ 12. 13. 16. 18. 20. 22

Н

Наудеусъ 193. 202.
Науманнъ 198. 192.
Наузифанъ 78.
Николай Аутрикурійскій 177.
Нитче 49.
Нэжонъ 334.
Ньютонъ 92. 98. 136. 158. 198. 199. 208. 209. 217. 232. 235. 236. 239 — 250. 258. 260. 261.

О

Озіандеръ 180. 181.
Оккамъ 164. 166. 168. 169. 261.
Окэнъ 28.
Оригенъ 133.
Освальдъ 265.

П

Паллеске 281.
Парацельсъ 189. 285.
Парменидъ 15.
Паскаль 192. 195. 203. 237. 267. 272.
Пембертонъ 243.
Петрарка 170.
Петти 252.
Пинель 349.
Писторіусъ 264.
Пиеагоръ 7. 91. 94. 97. 203. 217.
Платонъ 3. 14 31—35. 38. 41. 42. 43. 45. 46. 47. 50. 54. 56 — 66. 69. 73. 74. 75. 78. 90. 91. 94. 95—97. 173. 174. 203. 218.
Плиній младшій 134.
Плиній старшій 92. 94. 311.
Плотинъ 131. 138.
Плутархъ 182.
Плюшъ 311.
Полибій 89.
Политіанъ 170.
Поліэнусъ 94.
Помпонацій 173—177.
Порфирій 138. 147. 149.
Прантль 147. 148. 162. 165. 166. 169. 171. 177.

Пристлей 258. 262. 264. 265. 266. 340.
Продикъ 31 44.
Прöле (Pröhle) 376.
Протагоръ 4. 30. 31. 37. 38. 39. 43. 44. 46. 53. 60—78. 85. 86. 225. 333.
Прэйсъ 265
Птолемей 92. 93. 94.
Путеанусъ 202.
Пэтъ Тразея 102.

Р

Раймундъ Сабундскій 192.
Рамусъ Петръ 211. 285.
Рейдъ 265.
Рейманнъ 288.
Реймарусъ, Г. С. 365. 372. 369.
Реймарусъ, I. А. 372 373.
Ренанъ 137. 139. 140. 143.
Риттеръ 14. 101.
Ричардсонъ 278.
Робинэ 279. 282. 283. 284. 307.
Рогеріусъ 288.
Розенкранцъ 278. 280. 284. 300. 316. 325. 346.
Рорарій Іерон. 192. 193. 202. 367.
Россъ, Алекс. 288.
Росселэнъ 165.
Рöшель 289. 290.
Рошеръ 126. 127.
Руссо 86. 272. 300. 301. 315. 322.
Рэтикусъ 181.

С

Светоній 134.
Свифтъ 322.
Секстъ Эмпиракъ 138.
Сенека 99. 102. 325.
Сеннертъ 285.
Сиденгемъ 251. 321.
Сирбіусъ 289.
Скалигеръ 89.
Скотусъ Дунсъ. 164.
Скотусъ, Эригена 148. 150.
Смитъ 232.
Снелль 248.
Сократъ 4. 7. 12. 14. 31. 32. 34. 35. 36. 38. 41—44. 46—60. 63. 66. 67. 73. 75 168. 257. 278. 314.
Софоклъ 3.
Спикеръ 277.
Спиноза 9. 185. 191. 236. 255. 287. 288. 289 290. 360. 377. 378.
Стефани 3.
Стильпонъ 4
Стратонъ 73. 290. 294.

Т

Таппертъ 375.
Тацитъ 134.
Тертуліанъ 228.
Тейфель 49. 101.
Тихо де Броге 206.
Томазіусъ, Хр. 376.
Томазіусъ, Дженкинъ 368.
Токвиль 268.
Толандъ 231. 256—260. 338. 361.
Темистій 294.
Теодоръ 5.
Теофрастъ 4. 22.
Траллесъ 370
Трамблэй 316.
Тренделенбургъ 64. 148. 154. 167.

У

Уиллисъ 313.
Уцъ 376.
Уэвелль 8. 21. 90. 195. 241. 243. 244. 247. 248. 250.

Ф

Филолай 217.
Фогтъ, К. 229.

Х

Хризиппъ 81. 87. 99.

Ц

Целлеръ 3. 6. 7. 12. 13. 14. 15. 19. 20. 23. 24. 29. 30. 31. 48. 57. 58. 74. 75. 76. 77. 85. 86. 101. 117. 119. 131. 132. 285. 286. 298. 358. 360.
Цельсъ 138.
Циммерманнъ 301. 371.
Цицеронъ 6. 19. 86. 99. 101. 182. 257. 292.

Ш

Шаллеръ 189. 198. 219.
Шарронъ 203. 266.
Шейтлинъ 368.
Шеллингъ 2 28. 185. 282.
Шекспиръ 231.
Шиллеръ 63. 276. 281. 323. 330. 373. 377.
Шиллингъ 359.
Шлейермахеръ 139. 148. 265.
Шлоссеръ 135. 299.

Шöманъ 4. 5.
Шоперъ 181.
Шпальдингъ 264.
Шпиренъ фонъ 264.
Штошъ 287.
Штрауссъ 269.
Шуппе (по ошибкѣ напечатано Шутте) 147.
Шэфтсбери 256. 275--281.

Э

Эвкенъ 64.
Эвклидъ 89. 92.
Эврипидъ 4. 40.
Экрантусъ 182.
Эмпедоклъ 6. 16. 23. 24. 26—28. 101. 105. 107.
Энезидемъ 138.
Эпикуръ 5 11. 19. 20. 21. 25. 28. 30. 32. 36. 74. 77—89. 94. 97. 100—103. 106. 107. 109. 110. 114. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 129. 130. 131. 135. 137. 138. 158. 197. 198. 199. 200. 201. 203. 206. 207. 209. 222. 229. 232. 238. 239. 241. 249. 266. 296. 325. 340. 349. 352. 358. 362.
Эразистратъ 90.
Эразмъ 170. 286. 313.
Эратосфенъ 94.
Эрдманъ 359.
Эттмюллеръ 296.

Ю

Ювеналъ 129.
Юліанъ 49. 133.
Юмъ 265. 299.

Я

Якоби 372. 379.

Ѳ

Ѳалесъ 2. 6. 7. 89.
Ѳеонъ 94.
Ѳома Аквинатъ 162. 164. 254.

Р. К.

Оршанскій. Изслѣдованія по русскому праву 2 50

Янсонъ. Исторія и теорія статистики въ монографіяхъ Вагнера, Рюмелина и Швабе, съ 3 таблицами рисунковъ . . . . 2 —

Майеръ. Звукъ. Рядъ простыхъ, занимательныхъ, интересныхъ и недорогихъ опытовъ имѣющихъ предметомъ явленія звука, пер. М. А. Антоновича . . . . 1 —

Курвуазье. Домашній уходъ за больными . . . . . . — 75

Ланге. Исторія матеріализма, пер. Н. Н. Страхова т. I. 2 50

Джевонсъ. Учебникъ логики, пер. М. А. Антоновича . . 2 —

Серія первоначальныхъ учебниковъ, перев. съ англійскаго М. А. Антоновича.

Введеніе — Гексли, 40 к.; Химія — Роско, 40 к.; Физика — Бальфуръ Стюарта, 75 к.; Физическая географія—Гейки, 60 к.; Геологія—Гейки, 75 к., Физіологія—Фостера, 75 к.; Астрономія—Локаера, 75 к.

ПЕЧАТАЮТСЯ:

Овеланъ. Лингвистика.

Зайцевъ. Древняя Исторія Запада.

Рикардо. Полное Собраніе Сочиненій. Пер. Н. И. Зибера.

А. Я. Гердъ. Учебникъ Зоологіи, часть II, Позвоночныя, Вып. 2-й.

Барухъ Спиноза. Этика. пер. съ латинскаго.

Клеркъ Максуэль. Матерія и движеніе. Пер. съ англійскаго М. А. Антоновича.

Гутманъ. Гимнастика Голоса.

ПРИГОТОВЛЯЮТСЯ КЪ ПЕЧАТИ.

Воейковъ. О климатахъ земнаго шара.

Майеръ и Барнаръ. Свѣтъ. Изъ серіи популярныхъ руководствъ по экспериментальнымъ наукамъ, издаваемой въ Англіи подъ названіемъ „Nature Series“.

Говель. Капиталъ и трудъ въ Англіи. Пер. съ англійскаго.

Гельвальдъ. Культурная Исторія.

Нѣсколько сочиненій изъ французской серіи Bibliothèque Utile: Моранъ, Введеніе къ изученію физическихъ наукъ.—Поланъ, Физіологія души.—Менье, Философія Зоологіи.—Бротье, Бесѣды о механикѣ... и другія.